

فیض الباری اردو

شرح

صحیح البخاری

افادات

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ

جمع و ترتیب

حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی مہاجر مدنی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ

حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب لوہاروی دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ قاسمیہ کھروڈ، گجرات

جلد اوّل

مقدّمہ، باب بدء الوحی، کتاب الإیمان، کتاب العلم

ناشر
حجۃ الاسلام اکیڈمی
دار العلوم وقف دیوبند

فیض الباری اردو



فیض الباری اردو

شرح

صحیح البخاری

افادات

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ

جمع و ترتیب

حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی مہاجر مدنی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ

حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب لوہاروی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ قاسمیہ کھروڈ، گجرات

جلد اوّل

باب بدء الوحی، الإیمان، العلم

ناشر

حجۃ الاسلام اکیڈمی
دار العلوم وقف دیوبند

فیض الباری اردو

شرح

صحیح البخاری

— • افادات • —

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ

— • جمع و ترتیب • —

حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی مہاجر مدنی رحمہ اللہ تعالیٰ

— • ترجمہ • —

حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب لوہاروی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ قاسمیہ کھروڈ، گجرات

باهتمام: حجۃ الاسلام اکیڈمی، دار العلوم وقف دیوبند، سہارنپور، یوپی، الہند

جملہ حقوق بحق ناشر: حجۃ الاسلام اکیڈمی، دار العلوم وقف دیوبند محفوظ ہیں۔

Copyright © Hujjat al-Islam Academy
Darul Uloom Waqf Deoband
All rights reserved.

Hujjat al-Islam Academy
Al Jamia Al-Islamia Darul Uloom Waqf Deoband
Eidgah Road, P.O.Deoband - 247554,
Distt: Saharanpur U.P. India
Tel: +91 84394 12767, +91 92599 87074
Website: www.dud.edu.in
Email: hujjatulislamacademy@dud.edu.in,
hujjatulislamacademy2013@gmail.com
Printed at: Markazi Publications, New Delhi

ISBN 978-93-84775-49-0



فہرست مضامین

- کلماتِ تبریک: حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی دامت برکاتہم ۲۳
- عرضِ مترجم ۳۲
- عرضِ ناشر ۳۶

مقدّمہ فیض الباری ۳۸

امام بخاریؒ کے مختصر حالات ۳۸

امام بخاریؒ کی شرط کا بیان ۴۰

حدیث کے بخاری کی شرط پر ہونے کی تحقیق ۴۳

بخاری کے نسخوں کا بیان ۴۴

بخاری کی شروح اور ان کی خصوصیات کا بیان ۴۶

بخاری کی احادیث ۴۷

بخاری کے تراجم اور ان کے رموز کا بیان ۴۷

افادات پر اضافات (فتح الباری سے ماخوذ اقتباسات) ۵۳

مترجم لہٗ اور مترجم بہ کا بیان اور اس سلسلے میں حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں اختلاف پر تنبیہ ۵۶

صحیحین کی احادیث کے مفیدِ قطع ہونے کے بارے میں فیصلہ کن بات ۵۸

خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کے مسئلے میں ایک نادر تحقیق ۶۱

اِعادہ مع اِفادہ ۶۵

بعض قابل لحاظ نقول ۶۷

تنبیہ ۶۸

کیا تخصیص اور زیادتی ایک ہی باب سے ہیں؟ ۶۸

تعارض کے حکم میں ایک مشکل اور اس کا حل ۶۹
عمل سے قبل نسخ ۷۲
ناسخ کے نازل ہوجانے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا معتبر ہے یا نہیں؟ ۷۳
تنبیہ: علمائے سلف کے نزدیک نسخ کا مفہوم ۷۴
اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے ساتھ معلل ہوتے ہیں یا نہیں؟ ۷۵
صحاحِ ستہ کے درمیان ترتیب اور اُن کے مناہج کے بیان کے ساتھ چند اہم فوائد ۷۶
صحیح احادیث کے درجات ۷۹
اصحابِ کتبِ ستہ کے فقہی مذاہب ۷۹
تحقیقِ مناط، تخریجِ مناط، تنقیحِ مناط ۸۰
قیاس اور تنقیح مناط میں فرق ۸۱
کیا عام قطعی ہوتا ہے؟ ۸۳
مدلول اور غرض میں فرق پر تنبیہ ۸۴
مقصود اور غیر مقصود میں عموم ۸۵
رائے کے ذریعہ عام کی تخصیص ۸۶
کیا زمان اور مکان میں بھی عموم جاری ہوتا ہے؟ ۸۶
مسمی کے مراتب سے متعلق ایک تنبیہ ۸۷
مفہوم مخالف ۸۷
تنبیہ: لامِ جنس اور لامِ استغراق میں فرق ۸۹
عالم کی تقسیم ۹۰
کیا اجمال مرادِ متکلم کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے؟ ۹۱
- جامع کی چند باتیں: اپنے رفیقوں کے لیے: از حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی علیہ الرحمہ ۹۳
- **تقریظ:** محققِ عصر، محدث کبیر، علامہ شبیر احمد عثانی رحمہ اللہ ۱۰۰

کتاب بدء الوحي

کتاب بدء الوحي	۱۰۵
● ۱ - بَابٌ: كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلىٰ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ	۱۰۵
کتاب کوبسم اللہ سے شروع کرنے کی وجہ	۱۰۵
ترجمۃ الباب میں لفظ "بدء" کے اضافی کی وجہ	۱۰۷
آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کو بطور خاص ذکر کرنے کی وجہ	۱۰۹
نزولِ شریعت سے متعلّق ایک تجزیہ	۱۱۰
محدثین کے اقوال کی روشنی میں حدیث کی شرح	۱۱۱
حدیث کا شانِ ورود	۱۱۲
بلاغت الفاظِ حدیث	۱۱۲
نیت اور ارادے میں فرق کی بحث	۱۱۲
روایت مذکورہ سے متعلق فقہائے کرام کی تشریح	۱۱۳
مسئلۂ فقہیہ	۱۱۵
عبادت، قُربت اور طاعت میں فرق	۱۱۵
دینی امور کی انجام دہی میں اشتراطِ نیت کی تحقیق	۱۱۵
تیمّم میں نیت کی وجہ اشتراط	۱۱۶
نبیذ کی حیثیت	۱۱۷
خلاصۂ بحث	۱۱۸
حاصل بحث	۱۱۸
شوافع پر اِشکال	۱۱۹
حدیث "إنما الأعمال بالنيات" کا اصل مفہوم	۱۱۹
دو مشابہ جملوں کے درمیان فرق	۱۲۲
"مَا نَوَىٰ" سے کیا مراد ہے؟	۱۲۳

کیا ثواب حاصل کرنے کے لیے عمل کی جزئیات کا ذہن میں مستحضر ہونا ضروری ہے؟	۱۲۴
جس عمل میں دینی و دنیوی دونوں غرض شامل ہوں اس کا حکم	۱۲۵
روایت کے ایک ٹکڑے کے حذف کی وجہ	۱۲۶
حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت	۱۲۷
● ۲ - باب	۱۲۹
کیفیتِ وحی کا بیان	۱۲۹
آیت وحی ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ ...الخ کی اجمالی تفسیر	۱۳۰
کیا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو لیلۃ المعراج میں زیارتِ خداوندی اور ہم کلامی دونوں شرف حاصل ہوئے؟	۱۳۱
جنّت میں اہل جنّت کا دیدارِ خداوندی	۱۳۴
آمدم برسر مطلب	۱۳۶
وحی اور ایحاء میں فرق	۱۳۶
کشف اور اِلہام میں فرق	۱۳۷
صلصلہ سے کیا مراد ہے؟	۱۳۸
ایک شبہے کا دفعیہ	۱۳۹
حضرت جبرئیل انسانی شکل کیسے اختیار کرتے ہیں؟	۱۴۱
● ۳ - باب	۱۴۳
خواب کی حقیقت	۱۴۵
انبیائے کرام علیہم السلام کے خواب	۱۴۶
نبیٔ کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد	۱۴۷
نیند میں آنے والا اچھا خواب	۱۴۸
غارِ حراء میں خلوت گزینی کی وجہ	۱۴۸
سب سے پہلے نازل ہونے والی سورت سے متعلّق بحث	۱۵۰

کیا بسملہ ہر سورت کا جز ہے؟ ۱۵۱
نبی پاک ﷺ پر خشیت طاری ہونے کی وجہ ۱۵۲
حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حوالہ دینے کی وجہ ۱۵۳
یہود و نصاریٰ میں خنزیر کی حلّت وحُرمت کا اختلاف ۱۵۴
ورقہ کا اسلام ۱۵۵
تحویل کی قسمیں ۱۵۶
کیا تکبیر تحریمہ میں ''اللہ اکبر'' کی تخصیص ضروری ہے؟ ۱۵۶
قصر اور نحت میں فرق ۱۵۷
خلاصہ ۱۵۷
ایک ضروری تنبیہ ۱۵۸
آیات کے درمیان معنوی مناسبت ۱۵۸
ابتدائے نبوت میں نماز کی فرضیت ۱۵۸
متابعت اور اس کی قسمیں ۱۵۹
● ٤ - باب ۱۶۱
آیت کریمہ کا ربط ۱۶۳
● ٥ - بَاب ۱۶۶
لفظ "أَجْوَد" کا اعراب ۱۶۷
لفظ ''جبرئیل'' کی تحقیق ۱۶۸
● ٦ - بَاب ۱۶۹
حدیث ہرقل کی اجمالی تصویر ۱۷۵
شرک کی قسمیں ۱۷۷
''صلاۃ'' اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے ۱۷۸

ہرقل کی تصدیق اور اس کا ایمان ۱۷۸
ہرقل کو اسلام کی دعوت کیوں دی گئی ۱۷۹
ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۸۰
مشرکین کے ساتھ توحید میں برابری کا مفہوم ۱۸۰
کیا لفظ مشترک کے تمام معانی کو جمع کرنا صحیح ہے؟ ۱۸۱
ستاروں کی تاثیر ۱۸۲

۲- کتاب الایمان

۱۸۴
ایمان کے لغوی معنیٰ ۱۸۴
ایمان کی تفسیر شرعی ۱۸۶
حکایت ۱۸۸
اِقرار کے معنی کی بحث ۱۸۹
اگر تصدیق کے ساتھ افعالِ کفر جمع ہو جائیں تو کیا حکم ہوگا؟ ۱۹۰
ایمان کا دائرہ ومحور ۱۹۱
امامِ غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر استدراک ۱۹۳
ایمان کے لیے معرفت شرط ہے یا نہیں؟ ۱۹۴
قول وعمل کی بحث ۱۹۵
ایمان تین چیزوں کا نام ہے ۱۹۵
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور تہمتِ ارجاء ۱۹۶
اِرجاء کے بارے میں متعدد اصطلاحات ۱۹۶
محدثین کی تعبیر: "قَولٌ وَّعَمَلٌ" کی تشریح ۱۹۷
پہلی تشریح ۱۹۷
دوسری تشریح ۱۹۹

تیسری تشریح	۱۹۹
چوتھی تشریح	۲۰۰
اعمال ایمان کے اجزاء میں داخل ہیں یا نہیں؟	۲۰۱
اعمال کی ایمان کے ساتھ نسبت	۲۰۳
ایمان میں کمی زیادتی کی بحث	۲۰۵
ایمان میں کمی وزیادتی کے چار مفہوم	۲۰۶
ایمان میں کمی وزیادتی کے بارے میں متأخرین کا طرز استدلال	۲۰۷
اختلاف کی حقیقت	۲۰۹
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کا اطلاق	۲۱۰
مناطقہ کے نزدیک یہ اختلاف محض لفظی ہے	۲۱۲
کون سا نظریہ مفید ونافع ہے؟	۲۱۴
یہ اختلاف بمقتضیٰ احوال تھا	۲۱۵
ایمان میں کمی وزیادتی سے متعلّق آخری بات	۲۱۶
ایمان کا محل	۲۱۷
قلب کو الٹا رکھنے سے متعلق ایک نکتہ	۲۱۷
روح کی تین قسمیں	۲۱۸
اسلام وایمان کے درمیان نسبت	۲۱۸
ایمان کے باب میں ''معلوم بالضرورۃ'' اور ''تواتر'' کی بحث	۲۱۹
تواتر کی اقسام	۲۲۱
کفر کی اقسام	۲۲۲
● ١ - بَابُ الْإِيمَانِ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَىٰ خَمْسٍ".	۲۲۴
وجہ مناسبت	۲۲۵

''یزید وینقص'' کامفہوم ۲۲۶
علامہ ابن تیمیہ کی رائے ۲۲۷
﴿وَزِدْنٰهُمْ هُدًى﴾ ہدایت سے کیا مراد ہے؟ ۲۲۷
● ۲ - بَابٌ: دُعَاؤُكُمْ إِيمَانُكُمْ ۲۳۱
دعاء پر ایمان کا اطلاق ۲۳۱
حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ۲۳۳
● ۳ - بَابُ أُمُورِ الْإِيمَانِ ۲۳۴
ایمان کے اجزاء اور معنی جزئیت ۲۳۴
ایمان کے باب میں احناف کا موقف اقرب إلى الصواب ہے ۲۳۵
آیت کریمہ کے انتخاب کی وجہ ۲۳۶
عدد کا مفہوم معتبر نہیں ہے ۲۳۷
شئے کے اجزاء کا آپس میں یکساں ہونا ضروری نہیں ہے ۲۳۸
● ٤ - بَابٌ : المُسلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسلمون مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ۲۴۰
یہ جملہ جانبین سے مفیدِ قصر ہے: ۲۴۰
● ٥ - بَابٌ: أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ ۲۴۲
ایک ہی سوال کے مختلف جوابات کی وجہ ۲۴۲
● ٦ - بَابٌ: إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ ۲۴۵
جملہ ''السلام علیکم'' مفیدِ قصر نہیں ہے بلکہ جملہ فعلیہ سے معدول ہے ۲۴۵
● ۷ - بَابٌ: مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ ۲۴۷
شارع علیہ السلام کا اسلوب وعظ وتذکیر کا ہے ۲۴۷
● ۸ - بَابٌ: حُبُّ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْإِيمَانِ ۲۴۸
کیا محبت کی تقسیم عقلی اور طبعی کی جانب درست ہے؟ ۲۴۸

● ۹ - بَابُ حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ	۲۵۱
حلاوت کا لفظ لانے کی وجہ	۲۵۱
● ۱۰ - بَابٌ: عَلَامَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنصَارِ	۲۵۳
ماخذ حدیث	۲۵۳
● ۱۱ - باب	۲۵۵
ترجمۃ الباب قائم نہ کرنے کی وجہ	۲۵۵
حدود کفّارات ہیں یا نہیں؟	۲۵۶
کیا حدیث میں ذکر کردہ بیعت سے بیعت عقبہ مراد ہے؟	۲۵۷
ایک انوکھا نکتہ: ستر کی دو قسمیں ہیں	۲۵۹
حدیث عبادہ بن صامت اور حدیث ابو ہریرہ کے درمیان تطبیق	۲۶۰
آیت ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ سے استدلال	۲۶۳
ایک مشکل ترین مقام	۲۶۴
مضمون سے متعلق دوسری آیت	۲۶۴
ایک ضروری تنبیہ	۲۶۵
حاصلِ بحث	۲۶۶
● ۱۲ - بَابٌ: مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ	۲۶۷
خلوت نشینی اور اختلاط میں افضل کیا ہے؟	۲۶۷
● ۱۳ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ".	۲۶۹
معرفت سے مراد	۲۶۹
ترجمۃ الباب سے امام بخاری کا مقصود	۲۷۰
خطاب مع النبی کے موقع پر صیغۂ صلاۃ	۲۷۱
کیا انبیائے کرام سے صغائر کا صدور ممکن ہے؟	۲۷۱

دو اشکال اور ان کے جواب ۲۷۲

عبادت کی قبولیت بقدر علم ہوتی ہے ۲۷۳

● ۱٤ - بَابٌ: مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ مِنَ الْإِيمَانِ ۲۷۵

● ۱٥ - بَابُ تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ ۲۷۶

لفظ ''تفاضل'' کی حکمت ۲۷۷

اِس ترجمۃ الباب کی پیچیدگیاں ۲۷۸

پیچیدگی کا حل ۲۷۹

مضمونِ حدیث میں ''خیر'' کا مصداق ۲۸۲

بغیر کسی عمل کے جہنّم سے نکالے جانے والے لوگ کون ہیں؟ ۲۸۴

ایک نکتہ ۲۸۵

حکمتِ بالغہ ۲۸٦

● ۱٦ - بَابٌ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ ۲۹۰

امانت کا مفہوم ۲۹۰

● ۱۷ - بَابٌ: فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۲۹۲

حد وتعزیر میں فرق اور تارکِ صلوٰۃ کی بحث ۲۹۲

ایک دلچسپ مناظرہ ۲۹۴

قتال اور قتل میں فرق ۲۹۴

مانعینِ زکوٰۃ کے بارے میں حضراتِ شیخین رضی اللہ عنہما کا اختلاف ۲۹۵

خلفائے راشدین کا منصب ۲۹٦

● ۱۸ - بَابُ مَنْ قَالَ: "إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ" ۲۹۷

ترجمۃ الباب سے امام بخاری کا مقصود ۲۹۷

- ۱۹ - بَابٌ: إِذَا لَمْ يَكُنِ الإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ،
وَكَانَ عَلَى الاِسْتِسْلَامِ، أَوِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ ۲۹۹

اِس ترجمۃ الباب کا اصل مقصد ۳۰۰

اسلام لانے والوں کے احوال ۳۰۲

لفظ ''أَرىٰ'' کی تحقیق ۳۰۴

لفظ ''أو'' کی تحقیق ۳۰۴

ایک اشکال اور جواب ۳۰۴

- ۲۰ - بَابٌ: إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنَ الإِسْلَامِ ۳۰۷
- ۲۱ - بَابُ كُفْرَانِ الْعَشِيرِ وَكُفْرٍ دُوْنَ كُفْرٍ. ۳۰۹

یہ ترجمۃ الباب مشکل تراجم میں سے ہے ۳۰۹

ترجمۃ الباب میں لفظِ "دُوْنَ" کے معنیٰ کی وضاحت ۳۱۰

کیا ایمان کفر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے؟ ۳۱۰

ترکِ صلوٰۃ کی دیگر تفسیریں ۳۱۱

خلاصہ بحث ۳۱۲

ایک اشکال اور اس کا جواب ۳۱۶

- ۲۲ - بَابٌ: المَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ
وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ ۳۱۷
- ۲۳ - بَابٌ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾
فَسَمَّاهُمُ "الْمُؤْمِنِينَ" ۳۱۹

ایک اشکال اور اس کا جواب ۳۲۰

حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے باب میں سب وشتم کا حکم ۳۲۳

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی جانب سے آدابِ اختلاف کی رعایت ۳۲۴

ایک اہم نکتہ ۳۲۴

● ٢٤ - بَابٌ: ظُلْمٌ دُوْنَ ظُلْمٍ	۳۲۶
روایت کی تشریح میں علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر کا اختلاف	۳۲۷
حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت	۳۲۸
● ٢٥ - بَابُ عَلَامَةِ الْمُنَافِقِ	۳۳۰
وعدہ اور معاہدہ میں فرق	۳۳۱
● ٢٦ - بَابٌ: قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ	۳۳۳
قیام کا معنی	۳۳۳
احتساب کے معنی سے متعلّق ایک اہم فائدہ	۳۳۴
● ٢٧ - بَابٌ: الْجِهَادُ مِنَ الْإِيمَانِ	۳۳۶
● ٢٨ - بَابٌ: تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ	۳۳۹
● ٢٩ - بَابٌ: صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ	۳۳۹
● ٣٠ - بَابٌ: الدِّينُ يُسْرٌ	۳۴۰
یہودیت ونصرانیت کی مذمت اور حنیفیت کی مدح کی وجہ	۳۴۰
حنیفہ صابئی کے بالمقابل ہے	۳۴۱
● ٣١ - بَابٌ: الصَّلَاةُ مِنَ الْإِيمَانِ	۳۴۴
دو اشکال اور ان کے جواب	۳۴۴
استقبالِ بیت اللہ اور بیت المقدس سے متعلّق ایک عمدہ بحث: کیا دونوں قبلے تھے یا بیت اللہ ہی تمام ملتوں کا قبلہ رہا ہے، نیز نسخ ایک مرتبہ ہوا یا دو مرتبہ؟	۳۴۶
اہل کتاب کے لیے تحویل قبلہ کا حکم کیوں ناگوار ہوا؟	۳۴۹
● ٣٢ - بَابُ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ	۳۵۱
امام بخاری نے حدیث کے ایک ٹکڑے کو کیوں حذف کر دیا؟	۳۵۲
حالتِ کفر میں کیے گئے اعمال کا حکم	۳۵۲

کافر بندے کے کار خیر دو قسم کے ہوتے ہیں	۳۵۴
● ٣٣ - بَابٌ أَحَبُّ الدِّيْنِ إِلى اللهِ أَدْوَمُهٗ	۳۵۵
● ٣٤ - بَابُ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهٖ	۳۵۷
● ٣٥ - بَابٌ: الزَّكٰوةُ مِنَ الْإِسْلَامِ	۳۵۹
کیا نوافل شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہیں	۳۶۰
غیر اللہ کی قسم	۳۶۱
ترک سنت موجب عتاب ہے یا موجب عقاب؟	۳۶۱
● ٣٦ - بَابٌ: اتِّبَاعُ الجَنَائِزِ مِنَ الإِيْمَانِ	۳۶۵
مسجد میں نماز جنازہ کا حکم	۳۶۶
● ٣٧ - بَابُ خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهٗ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ	۳۶۷
ترجمۃ الباب کا مقصد	۳۶۸
معتزلہ کی تردید	۳۶۸
مرجئہ کی تردید	۳۶۹
"أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ" کہنے کا حکم	۳۶۹
ایمان میں مؤمنین کے درجات مختلف ہوتے ہیں	۳۷۰
فسق پر کفر کا اطلاق	۳۷۱
فائدہ	۳۷۲
ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت	۳۷۳
شب قدر کی تلاش	۳۷۴
● ٣٨ - بَابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ لَهٗ	۳۷۵
کیا اسلام اور ایمان کے درمیان مغایرت ہے؟	۳۷۵

اہل یونان کے نزدیک علوم حقہ کا حصول نفوس کو ہوتا ہے ۳۷۹
احسان کیا ہے؟ ۳۸۰
مغیبات خمسہ کا علم ۳۸۲
● ۳۹ - بَابٌ ۳۸۳
● ٤٠ - بَابُ فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ ۳۸۴
حدیث الباب کی اہمیت: ۳۸۴
لفظ ''مشتبہات'' کی تحقیق ۳۸۶
قلب کی جسم کے ساتھ نسبت ۳۸۸
● ٤١ - بَابٌ: أَدَاءُ الْخُمُسِ مِنَ الْإِيمَانِ ۳۸۹
ایک اشکال اور چند جوابات ۳۹۱
واحد اور اُحد کے درمیان فرق ۳۹۲
● ٤٢ - بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ ۳۹۵
اس باب سے امام بخاری کا مقصد ۳۹۶
● ٤٣ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
"الدِّينُ النَّصِيحَةُ لِلهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ" ۳۹۸
جملہ "الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ" مفید قصر ہے ۳۹۹
۳- كِتَابُ العِلم ۴۰۱
● ١ - بَابُ فَضْلِ العِلمِ ۴۰۱
علم کی حقیقت کے متعلّق فلاسفہ کا اختلاف اور ان کا رد ۴۰۱
حضرت آدم علیہ السلام کی وجہ فضیلت ۴۰۳
● ٢ - بَابُ مَنْ سُئِلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ،فَأَتَمَّ الْحَدِيثَ، ثُمَّ أَجَابَ السَّائِلَ ۴۰۵
سلف صالحین کے نزدیک امانت کی اہمیت ۴۰۶

● ٣ - بَابُ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْعِلْمِ	۴۰۸
● ٤ - بَابُ قَوْلِ الْمُحَدِّثِ: "حَدَّثَنَا" أَوْ "أَخْبَرَنَا" وَ"أَنْبَأَنَا"	۴۰۹
تحدیث اور اخبار کے درمیان فرق	۴۱۱
● ٥ - بَابُ طَرْحِ الْإِمَامِ الْمَسْأَلَةَ عَلَىٰ أَصْحَابِهِ؛ لِيَخْتَبِرَ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ	۴۱۳
● ٦ - بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعِلْمِ	۴۱۵
● ٧ - بَابُ الْقِرَاءَةِ وَالْعَرْضِ عَلَى الْمُحَدِّثِ	۴۱۵
بحث حدوثِ عالم	۴۲۰
فائدہ	۴۲۱
● ٨ - بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الْمُنَاوَلَةِ وَكِتَابِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ إِلَى الْبُلْدَانِ	۴۲۲
مناولہ اور مکاتبہ حجت ہیں	۴۲۳
فائدہ	۴۲۳
انگوٹھی کے نقوش	۴۲۴
فائدہ	۴۲۴
● ٩ - بَابُ مَنْ قَعَدَ حَيْثُ يَنْتَهِي بِهِ الْمَجْلِسُ وَمَنْ رَأَىٰ فُرْجَةً فِي الْحَلْقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا	۴۲۵
تینوں شخص میں افضل کون ہے؟	۴۲۶
● ١٠ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : "رُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ"	۴۲۸
● ١١ - بَابٌ: الْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ	۴۳۰
● ١٢ - بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالْعِلْمِ كَيْ لَا يَنْفِرُوا	۴۳۲
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں محدثین کا موقف	۴۳۳
● ١٣ - بَابُ مَنْ جَعَلَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَيَّامًا مَعْلُومَةً	۴۳۵
کونسی رسوم بدعت ہیں؟	۴۳۵

فائدہ ۴۳۶
● ١٤ - بَابٌ: مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ ۴۳۷
تقسیم و اِعطاء کی نسبت حقیقت وصورت کے اعتبار سے ۴۳۷
امر اللہ پر جمے رہنے والے کون ہیں؟ ۴۳۸
● ١٥ - بَابُ الْفَهْمِ فِي الْعِلْمِ ۴۴۰
● ١٦ - بَابُ الِاغْتِبَاطِ فِي الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ ۴۴۱
فائدہ ۴۴۱
حکمت کی حقیقت ۴۴۲
فتویٰ اور قضاء میں فرق ۴۴۲
● ١٧ - بَابُ مَا ذُكِرَ فِي ذَهَابِ مُوسىٰ ﷺ فِي الْبَحْرِ إِلَى الْخَضِرِ ۴۴۴
''صاحبِ موسیٰ'' کون ہیں؟ ۴۴۵
علم کی نسبت اللہ کی طرف کرنا بہتر تھا ۴۴۶
نسیان کی نسبت شیطان کی طرف کرنے کی وجہ ۴۴۶
حضرت خضر کے پاس کون سا علم تھا؟ ۴۴۷
فائدہ ۴۴۸
● ١٨ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ" ۴۴۹
● ١٩ - بَابٌ: مَتىٰ يَصِحُّ سَمَاعُ الصَّغِيرِ ۴۵۰
لفظ ''غیر'' کے معنیٰ کی تحقیق ۴۵۱
نمازی کے سامنے سے گزرنا ۴۵۲
● ٢٠ - بَابُ الْخُرُوْجِ فِيْ طَلَبِ العِلْمِ ۴۵۴
طلب علم کے لیے مدینہ سے شام کا سفر ۴۵۵
● ٢١ - بَابُ فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ ۴۵۶

● ٢٢ - بَابُ رَفْعِ الْعِلْمِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ	۴۵۸
رائی اور اہل الرائی	۴۵۸
رفع علم سے مراد	۴۵۹
● ٢٣ - بَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ	۴۶۲
حکایت	۴۶۳
● ٢٤ - بَابُ الْفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ وَغَيْرِهَا	۴۶۵
امام بخاری کا ایک معمول	۴۶۶
یوم النحر کے چار اعمال میں ترتیب	۴۶۶
کیا جہالت عذر ہے؟	۴۶۷
زمانۂ رسالت میں خبر واحد دلیل قطعی کے لیے ناسخ تھی	۴۶۸
● ٢٥ - بَابُ مَنْ أَجَابَ الْفُتْيَا بِإِشَارَةِ الْيَدِ وَالرَّأْسِ	۴۶۹
شریعت میں اشارہ معتبر ہے یا نہیں؟	۴۷۰
صحت اقتداء کے لیے امام کے انتقالات کا علم ہونا کافی ہے	۴۷۱
ذکر مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے	۴۷۲
جنت وجہنم کی رؤیت عالم مثال کی رؤیت تھی	۴۷۲
لفظ مسیح کی تحقیق	۴۷۳
عالم برزخ کا حال	۴۷۳
قبر میں سوال صرف منافق سے ہوگا یا کافر سے بھی ہوگا؟	۴۷۴
قبر میں سوال جسم مع الروح سے ہوگا یا جسم مثالی سے؟	۴۷۵
● ٢٦ - بَابُ تَحْرِيضِ النَّبِيِّ ﷺ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلَىٰ أَنْ يَحْفَظُوا الْإِيمَانَ وَالْعِلْمَ وَيُخْبِرُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ	۴۷۶
● ٢٧ - بَابُ الرِّحْلَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ	۴۷۸

رضاعت کی شہادت کا نصاب ۴۷۹
دیانت اور قضا کے معنیٰ میں فرق ۴۷۹
● ۲۸ - بَابُ التَّنَاوُبِ فِي الْعِلْمِ ۴۸۴
● ۲۹ - بَابُ الْغَضَبِ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيمِ إِذَا رَأَىٰ مَا يَكْرَهُ ۴۸۶
لمبی نماز پڑھانے کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا غصہ ہونا ۴۸۶
لقطہ کا حکم ۴۸۸
قراءت خلف الامام ۴۹۱
● ۳۰ - بَابُ مَنْ بَرَكَ عَلَىٰ رُكْبَتَيْهِ عِنْدَ الْإِمَامِ أَوِ الْمُحَدِّثِ ۴۹۲
● ۳۱ - بَابُ مَنْ أَعَادَ الْحَدِيثَ ثَلَاثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ ۴۹۳
● ۳۲ - بَابُ تَعْلِيمِ الرَّجُلِ أَمَتَهُ وَأَهْلَهُ ۴۹۶
''أَدَّبَهَا''، یعنی تہذیب وادب سکھایا ۴۹۷
اس حدیث میں اہل کتاب سے کون مراد ہیں؟ ۴۹۷
حضرت عیسیٰ کی وفات پر قادیانیوں کا باطل استدلال ۴۹۹
ہندوستان میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دو حواری آئے ۴۹۹
کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت عمومی تھی؟ ۵۰۰
توحید کے حق میں تمام انبیاء کی بعثت عام ہے ۵۰۱
دعوت پہنچنے کا معیار کیا ہے؟ ۵۰۱
اس حدیث میں تین اعمال کی وجہ تخصیص ۵۰۴
● ۳۳ - بَابُ عِظَةِ الْإِمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيمِهِنَّ ۵۰۷
● ۳۴ - بَابُ الْحِرْصِ عَلَى الْحَدِيثِ ۵۰۹
● ۳۵ - بَابٌ : كَيفَ يُقْبَضُ العِلمُ؟ ۵۱۱
● ۳٦ - بَابٌ: هَلْ يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلَىٰ حِدَةٍ فِي الْعِلْمِ؟ ۵۱۳
● ۳۷ - بَابُ مَنْ سَمِعَ شَيْئًا، فَرَاجَعَ حَتَّى يَعْرِفَهُ ۵۱۵

تفہیم کے لیے قرآن کے عنوان کو بدلنا جائز ہے	۵۱٦
● ۳۸ - بَابٌ: لِيُبَلِّغِ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ	۵۱۷
مسئلہ	۵۱۸
● ۳۹ - بَابُ إِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۵۲۱
نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں جھوٹ بولنا سنگین گناہ کبیرہ ہے	۵۲۲
فائدہ	۵۲۲
خواب میں سنے گئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال کا حکم	۵۲۵
حکایت	۵۲٦
آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت بحالت بیداری بھی ممکن ہے	۵۲۷
خواب کی اقسام	۵۲۸
حدیث النفس کی حقیقت	۵۳۰
● ٤٠ - بَابُ كِتَابَةِ الْعِلْمِ	۵۳۱
عہد نبوی میں جمع قرآن	۵۳۱
کتابتِ حدیث کا حکم	۵۳۲
علم حدیث میں سب سے پہلی تصنیف	۵۳۲
کیا مسلمان کو کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا؟	۵۳۳
خلاصہ بحث	۵۳۷
حرم کے لقطہ کا حکم	۵۳۹
قتل کی سزا کیا ہے؟	۵۴۰
● ٤١ - بَابُ الْعِلْمِ وَالْعِظَةِ بِاللَّيْلِ	۵۴۳
لفظ ''ذات'' کی تحقیق	۵۴۳
وجود کی قسمیں	۵۴۴
● ٤٢ - بَابُ السَّمَرِ فِي الْعِلْمِ	۵۴۵

کیا حضرت خضر زندہ ہیں؟ ۵۴۶

رات کی نماز میں تعداد رکعات کا اختلاف ۵۴۸

- ٤٣ - بَابُ حِفْظِ العِلْمِ ۵۵۴
- ٤٤ - بَابُ الإِنْصَاتِ لِلعُلَمَاءِ ۵۵۷
- ٤٥ - بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْعَالِمِ إِذَا سُئِلَ:"أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟"فَيَكِلُ الْعِلْمَ إِلَى اللهِ ۵۵۸
- ٤٦ - بَابُ مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عَالِمًا جَالِسًا ۵۶۴
- ٤٧ - بَابُ السُّؤَالِ وَالْفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الْجِمَارِ ۵۶۶

ترجمۃ الباب سے امام بخاری کا مقصد ۵۶۷

- ٤٨ - بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿وَمَآ أُوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ ۵۶۸

روح سے کیا مراد ہے؟ ۵۶۹

عالم امر اور عالم خلق کی تفسیر ۵۷۰

- ٤٩ - بَابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الاخْتِيَارِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ فَيَقَعُوا فِي أَشَدَّ مِنْهُ ۵۷۲
- ٥٠ - بَابُ مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ أَنْ لَا يَفْهَمُوا ۵۷۴

اِس حدیث میں ایک اشکال اور جوابات ۵۷۵

حدیث "مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ" میں کلمہ سے مراد ۵۷۸

- ٥١ - بَابُ الْحَيَاءِ فِي الْعِلْمِ ۵۸۲

اللہ کی طرف حیا کی اسناد کرنا ۵۸۴

- ٥٢ - بَابُ مَنِ اسْتَحْيَا فَأَمَرَ غَيْرَهُ بِالسُّؤَالِ ۵۸۵

قرآن، حدیث اور فقہ میں ربط کس طرح ہے؟ ۵۸۶

- ٥٣ - بَابُ ذِكْرِ الْعِلْمِ وَالْفُتْيَا فِي الْمَسْجِدِ ۵۸۸
- ٥٤ - بَابُ مَنْ أَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ ۵۹۰

  

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کلماتِ تبریک

الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید المرسلین و علیٰ آلہ و اصحابہ و ازواجہ اجمعین، و بعد!

انسانی حقیقت اور اس کی باطنی ساخت کے مطالعے سے یہ نکتہ نہایت وضاحت کے ساتھ مترشح ہوتا ہے کہ انسان کے اندر پائی جانے والی انفرادی خصوصیات، صلاحیتیں اور رجحانات محض اتفاقی یا زمانی عوامل کا نتیجہ نہیں ہوتی ہیں بلکہ یہ سب کچھ اس مدبّرِ کائنات و مصوّرِ فطرت کی ازلی تقدیر اور کامل مشیت کا حصہ ہے جس نے کائناتِ ہست و بود کو ایک ہم آہنگ و مرتب نظام میں ہی مربوط نہیں فرمایا ہے بلکہ اس کے ہر ایک فردِ انسانی کے باطن میں ایک خاص استعداد، ایک مخصوص فطری مزاج اور ایک منفرد ملکوتی ہیئت کو وجود بخشا ہے چنانچہ ان ربانی تنوعات اور فطری امتیازات ہی کے نتیجے میں بنی نوع انسانی مجموعی طور پر مختلف الحال وحدت کی حامل ہونے کے باوجود افراد کی سطح پر اپنے اندر حیرت انگیز تفریق و تنوع اور کثیر الجہت کمالات رکھتی ہے لہٰذا دنیا کا ہر فردِ بشر اپنی خلقت میں جمالِ تخلیق اور حکمتِ الٰہی کے کسی نہ کسی رخ کا مظہر ہوتا ہے، کوئی علم و معرفت کی باریک بین جولانیوں سے آراستہ ہے تو کوئی فکر و تدبر اور عمیق مشاہدۂ حیات کا پیکر ہے، کوئی وجدان کی لطافت اور دقیق فہمی کی گہرائی کا حامل ہے تو کسی کو بیان کی قوت اور اظہار کی فصاحت کے ذریعے حقائق کو دلوں میں اتار دینے کی غیر معمولی استعداد عطا ہوئی ہے، کسی کے لیے مشاہدہ و حکمت کے دروازے کھول دیے گئے ہیں تو کسی کے باطن میں وہ جمالیاتی لطافت راسخ کردی گئی ہے جو حیات دنیوی کے پس منظر میں حق تعالی کی قدرت صناعی کے مظاہر کو بے نقاب کرتی ہے، منجملہ ان تفردات انسانی کے کچھ ایسے نفوس بھی ہیں جنہیں ربّ کریم نے ایک ہی قالب میں جامع الصفات بنا کر بھیجا ہے؛ جس میں عقلی و علمی عمق، روحانی لطافت، صنعتِ حسنِ اظہار کی مہارت، ادبی بصیرت اور عملی حکمت غرضیکہ کمالاتِ انسانی کے متنوع پہلوؤں سے ایک ہی شخصیت کو جامعیت کی شان عطاء کردی جاتی ہے دراصل یہ سب کچھ اس ''تقدیرِ ازلی'' کی صورت گری ہے، جس میں انسان کو محض جسمانی وجود نہیں بلکہ ایک فکری، اخلاقی، روحانی

اور تہذیبی امانت کے ساتھ دنیا میں بھیجا گیا ہے اسی بنا پر افرادِ انسانی میں قابلیتوں اور ذمہ داریوں کی سطح بھی یکساں نہیں رکھی گئی ہے بلکہ ہر شخص کو جو کمال فن عطا ہوا ہے اسی کے مطابق اس کے فرائض و اعمال اور اس کی علمی و تعلیمی، تہذیبی و تمدنی، معاشی و معاشرتی ذمہ داریاں متعین ہوتی ہیں یوں ہر انسان کی فطرت خالقِ حقیقی کی وحدت و حکمت کے جلووں کی ایک منفرد تجلی ہے اور انسانیت کا مجموعہ ان سب تجلیات کے اتصال اور باہمی تکمیل سے کمالِ انسانی کا پورا نقشہ پیش کرتا ہے۔

ان مقدماتی اشارات کے پس منظر میں اپنے عہد و قرن کی اُس عبقری اور نابغۂ عصر شخصیت کا تذکرہ مقصود ہے جو گلزارِ معرفت کا نادر و نایاب گُلِ تابندہ ہے جس کی عطر بیزی نے نہ صرف اپنے عہد کی فضا کو ہی مہکایا ہے بلکہ آنے والی نسلوں کے فکری آفاق تک کو معطر اور منوّر کر دیا وہ آفتابِ دانش و حکمت جس کی تابندہ شعاعوں نے قلب و ذہن کے زاویوں کو ایسی روشنی عطا کی کہ صدیوں کے علمی سماج اس سے گداز و حیات پاتے رہیں گے جن کے بحرِ معارف و اسرار کے قطراتِ فیض سے ہزاروں جواہر آبدار نے نمو پایا اور جس کے سرچشمۂ حکمت سے علمی دنیا کو نئی توانائی اور نئے جہات حاصل ہوئے یہ عظیم المرتبت اور بلند مرتبہ ہستی استاذ المحدثین، حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ کی ہے جن کی بصیرتِ کاملہ، تبحرِ علمی، مزاجِ محققانہ اور فکرِ نکتہ رس نے نصوصِ شرعیہ کی تعبیر و توضیح میں جدید علمی افق و مناہج سے امت کو روشناس کراتے ہوئے بالخصوص فن حدیث اور اس کے دیگر ہمہ جہت متعلقاتِ علم سے اصحاب فکر و معارف کو نت نئی فنی جہات عطاء فرمائیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا رسوخ فی العلم اور کمالِ فن محض روایت کے تسلسل کا آئینہ دار نہیں تھا بلکہ عُمقِ نظر، زود فہم فکری قوت، وسعتِ معلومات، لطافتِ ادراک، غایتِ شعور اور رفعتِ فکر کا ایسا حسین امتزاج تھا جس نے ان کی شخصیت کو دار العلوم دیوبند کی علمی عظمت کے سنہری دور کا ایسا نمایاں و درخشندہ عنوان بنا دیا جن کے وجود سے علم کی محفلوں کو وقار، مکالمے کو وقعت اور تحقیق کو معیار ملا اور وہ علم جس کی بنیاد قرآن و سنت کی اصل روشنی ہوا کرتی ہے، ان کی حیات کے ذریعے نئی تازگی، نئی بے ساختگی اور جدید شعوری رفعت سے ہمکنار ہوئی۔

غیر معمولی قوّتِ حافظہ دراصل انسان کے باطن میں ودیعت شدہ وہ نورانی عطیۂ خداوندی ہے جو عبقری اذہان کے لیے خاص نصیب کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، دینی روایات میں اسے محض ایک ذہنی قوت کے عنوان سے نہیں دیکھا گیا بلکہ اسے ''نورِ قلب''، ''علمِ وہبی'' اور ''توفیقِ ربانی'' کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے یعنی ایسا علم جو محض اسباب اور ریاضت کا نتیجہ نہیں بلکہ براہِ راست عنایتِ الٰہی اور صفائے قلب کے ذریعے انسان کے اندر جلوہ گر ہوتا ہے، علمِ کلام اور فنونِ حدیث کی اصطلاح میں یہی ملکۂ نورانی سرعتِ ادراک، زود فہمی، غیر معمولی ذہانت اور جودتِ نظر کے نام سے موسوم ہوتا ہے، جبکہ نفسیات کے محققین اس حقیقت کو دماغی اعصاب کی غیر معمولی فعالیت اور ادراکی نظام کی بلند کارکردگی کے طور پر سمجھتے ہیں مگر

حقیقت یہ ہے کہ یہ قوّت نہ تو محض حسی استعداد ہے اور نہ صرف دماغی صلاحیت بلکہ یہ قوتِ ادراک وحفظ انسان کی ذات کے لیے کمال اور پوری امت اور نوعِ انسانی کے لیے ارتقا اور علمی بقاء کا معنوی ذریعہ ہے، قرآنِ مجید اسی حقیقت کی طرف نہایت لطیف اشارہ کرتا ہے، {وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْـًٔا ۙ وَّجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝} یہ آیت کریمہ اس بنیادی حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ سماعت (ادراکِ روایت)، بصارت (مشاہدہ واستدلال) اور قلب (حفظ وشعور) سب کے سب اللہ تعالیٰ کی عطاء خاص ہیں، لہٰذا جسے یہ غیر معمولی قوتِ حافظہ عنایت کی گئی ہو وہ دراصل فضلِ خاص اور انتخابِ الٰہی کی نشانی ہے یہی وجہ ہے کہ حدیثِ نبوی میں حافظے کی پختگی کو علم کی روح، اس کا وقار اور اس کی حفاظت کی اساس قرار دیا گیا ہے، بحکمِ ربِ کریم، اس نورانی میراثِ نبوی کے مصفیٰ ترین مظاہر میں سے ایک حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کی شخصیت ہے جن کی قوت حافظہ صرف ایک ذاتی امتیاز نہ تھا بلکہ ان کی علمی امامت اور فکری جلالت کا بنیادی ستون تھا ان کی مجالسِ درس اور مذاکرہ کا انداز ایسا ہوتا کہ جب کسی مسئلے پر گفتگو فرماتے تو گویا کتب کے اوراق ان کے سامنے کھلے ہوئے ہیں عبارات کی دقیق ترین جزئیات، مسائل کے لطیف نکات، مراجع و مصادر کے حوالہ جات اور استدلال کی دقیق اصطلاحات سب کچھ اس روانی سے بیان فرماتے کہ سننے والے ان کے حافظے کی غیر معمولی وسعت اور گہرائی پر ورطۂ حیرت میں پڑ جاتے تھے گویا ایسا محسوس ہوتا تھا کہ علومِ اسلامیہ کا ایک عظیم خزانہ ان کے قلب وذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جب اور جس وقت چاہتے ہیں اس کو کسی تکلف اور توقف کے بغیر فیضِ عام کی صورت میں پیش کر دیتے ہیں یہی نادر المثال قوتِ حفظ ان کی علمی پیشوائی، فکری رسوخ اور نابغۂ عصر شخصیت کی سب سے روشن اور ممتاز علامت تھی اور اسی نے ان کو اپنے عہد کے امامُ الفکر والعلم کا مقام عطا فرمایا تھا۔

سرچشمۂ افکار کے نقش اولین کے بعد آمدم برسرِ موضوع، حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی علمی وتدریسی زندگی کا سب سے تابندہ اور نمایاں عنوان آپ کا اجتہادی اندازِ درس ہے، جو نہ صرف آپ کی حیاتِ علمی کا محوری عنصر تھا بلکہ یہ ایک جامع واجتہادی منہج تھا جو علوم اسلامیہ کی گہرائیوں سے لے کر فنونِ عقلیہ اور معارفِ عصریہ کی وسعتوں تک پھیلا ہوا تھا جو کہ دارالعلوم دیوبند کے پورے تعلیمی نظام میں ایک زریں باب کی حیثیت رکھتا ہے آپ کا درس محض حدیث کی شرح و بیان تک محدود نہ تھا آپ نے حدیث کی تفہیم میں نحو وصرف کی باریکیوں، فقہ واصولِ فقہ کی گہرائیوں، معانی وبلاغت کی صناعیوں، اسرار وحِکم کی حکیمانہ نکات، سلوک وتصوف کی روحانی تشریحات، فلسفہ ومنطق کی دقتِ نظر، حتی کہ سائنس اور معاصر علوم کے مواضعِ براہین وحجج کو ہی شامل نہیں فرمایا بلکہ آپ نے علم الرجال کے دقیق مباحث، مصنفین ومؤلفین کی تاریخی وسوانحی جھلکیاں، قدیم وجدید تالیفات وتصنیفات پر ناقدانہ تبصرے اور علمی وتحقیقی توضیحات کو بھی اپنے دروس میں اس انداز سے سمو دیا کہ درس محض ایک فن تک محدود نہ رہا بلکہ ایک ایسا جامع وہمہ گیر علمی خزانہ بن گیا جس کی وسعتیں

سامعین کے لیے استعجاب انگیز کشش و معلومات کا مرقع بن جایا کرتی تھیں یہی علمی تنوعات اور استدلالی قوت آپ کے درس کو ایک نیا آہنگ اور انقلابی شان عطا کرتی تھی، تاریخِ درسِ حدیث میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا یہ امتیازی اسلوب محض کسی مدرس کی روزمرہ تدریسی سرگرمی کے مترادف نہیں تھا بلکہ یہ ایک جامع، ہمہ گیر اور منہجی درس گاہِ فکر کا مظہر تھا جس نے درسِ بخاری کو برصغیر کے علمی، فکری اور تحقیقی افق پر رفعت و عمق اور اجتہادی بصیرت کے ایک مستقل سرچشمے کی حیثیت عطا کی، الجامع الصحیح البخاری کی تدریس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے منجملہ دیگر اوصاف میں ایک امتیازی وصف یہ بھی رہا کہ انہوں نے صحیح بخاری کی تدریس کو محض روایت کے تسلسل تک محدود نہیں رہنے دیا، بلکہ اسے تحقیق و تدقیق، ترتیب و استنباط، اور ایمانی و عرفانی شعور کی ایسی روحانی بالیدگی کے ساتھ جوڑا کہ یہ درس محققانہ و محدثانہ روایت کا ایک مثالی نمونہ اور فکری حیات کا مستقل منبع بن گیا اسی بنا پر آج بھی دینی جامعات، علمی حلقوں اور مدارسِ حدیث میں شاہ صاحبؒ کے درسِ بخاری کو ہدایت و بصیرت کا منبع اور اجتہادی شعور کی روح سمجھا جاتا ہے۔

منجملہ تمام مخلوقاتِ عالم کے فانی الاصل ہونے کے قانونِ تکوین کے پیشِ نظر سب سے پہلی اور ناگزیر ضرورت اس حقیقت کے اعتراف کی تھی کہ ہر علمی و روحانی سرمایہ اگر ضبطِ تحریر اور حفاظت کے نظام سے نہ جڑ جائے تو زمانے کی گردش اور حوادثِ دہر کے دھندلکوں میں گم ہو جانے کا اندیشہ یقینی ہوتا ہے کیونکہ زمانہ ہر نقش کو مٹا دینے پر قادر ہے اور تاریخ کے قرطاس پر اس قسم کے حادثات فاجعہ کی متعدد گواہیاں موجود ہیں لہٰذا اس عظیم الشان علمی خزانے کو مابعد کے امکاناتِ ضیاع اور فراموشی کے خطرات سے محفوظ رکھنا ایک ایسی فریضہ نما ضرورت تھی، جس کی طرف سنجیدہ توجہ اُس دور کے اہلِ علم کی اولین ترجیحی ذمہ داری تھی تاکہ بعد کی نسلیں، اپنے اپنے عہد و عصر کے فکری تغیرات اور تمدنی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے اس علم کی نئی تعبیرات و شروحات اور دل آویز تراجم مرتب کرتی رہیں اور یوں یہ تسلسلِ فیض امت کی اجتماعی ذمہ داری یعنی فرضِ کفایہ کے طور پر ہمیشہ جاری و ساری رہے تاکہ آئندہ نسلیں اس جوہرِ نایاب سے محروم نہ رہ جائیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ کے فیوض و برکات اور علومِ حدیث کے اس عظیم خزانے کی حفاظت کو ان کے جلیل القدر تلامذہ نے اپنی زندگی کا فرضِ کفایہ سمجھا کیونکہ وہ اس حقیقت کا گہرا ادراک رکھتے تھے کہ اگر اس علمی سرمایہ کو تحریری حصار میں محفوظ کر دینے میں غفلت برتی گئی تو مرورِ زمانہ اور تحولاتِ عہد کی گرد اس کو پردۂ فراموشی میں چھپا دے گی اور علمی امانت کا یہ احساس ان کے قلوب میں اس شدت کے ساتھ راسخ ہو چلا تھا کہ انہوں نے شب و روز کی محنت، عشقِ علم اور اپنے استاذ سے بے پایاں تعلق و وفورِ محبت کے ساتھ اس سرمایۂ نبوی کے تحفظ کا بیڑا اٹھایا اگرچہ ابتدائی طور پر مختلف تلامذہ نے اس مقصد کے لیے اپنی ڈائریوں میں خصوصی نوٹس مرتب کرنے شروع کیے لیکن یہ عظیم ذمہ داری ہر ایک کے نصیب میں نہ تھی اس سعادت کے لیے قبولیتِ الٰہی، خلوصِ باطن، فراستِ علمی اور قوتِ فہم کی وہ جامع صفات درکار تھیں جو ہر طالب میں

یکساں نہیں ہوا کرتی ہیں چنانچہ بہت سے طلبہ اپنی مصروفیات یا ضعفِ التزام کے باعث اس عمل کو دیر تک برقرار نہ رکھ سکے لیکن بارگاہِ قدسِ ربانی میں پہلے ہی سے اس عظیم کارِ علمی کے لیے ایک مخصوص اور برگزیدہ شخصیت کا انتخاب ہو چکا تھا یہ سعادت حضرت شاہ صاحبؒ کے نہایت ممتاز، نابغۂ روزگار، اور برگزیدہ شاگردِ رشید حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی مہاجرِ مدنیؒ کے حصے میں آئی جن کی ذات حق جل مجدہ نے زمانۂ طالب علمی ہی سے بلند علمی ذوق، وسعتِ مطالعہ، پختگیٔ فہم نزاہتِ فکر اور دقتِ نظر جیسی جوہری اور نایاب صفات سے خوب سے خوب تر حصہ عطا فرمایا تھا چنانچہ اسی مشکوٰۃِ انور سے فیض یافتہ یہ اس مردِ تحقیق کی شخصیت تھی جن کے ذریعے شاہ صاحبؒ کے درسِ بخاری اور علومِ حدیث کی انوار آفرین میراث کو تحریری قالب ملا اور وہ علم جو مجلس میں جلوہ ریز تھا قرونِ آئندہ کے لیے بھی بحمد اللہ محفوظ اور جاری ہو گیا کیونکہ دیکھا جائے تو تاریخِ علم کے ہر دور میں ایسے نفوسِ قدسیہ جلوہ گر ہوتے رہے ہیں جن کی اخلاص وایثار پر مبنی علمی وروحانی جدوجہد نے فکر و دانش کے افق پر ایسے تابندہ و لافانی نقوش ثبت کیے جو صدیوں کی گردِ زمانہ سے دھندلانے کے بجائے مزید روشن اور نمایاں ہوتے گئے انہی علمی درخشانی کہکشاؤں میں ایک نہایت معتبر نام مرتب فیض الباری رحمہ اللہ کا نام بھی شامل ہے جن کی شخصیت کا مقام ومرتبہ علم وروحانیت، عقل وعرفان اور تحقیق وتدقیق کے آئینے میں بایں طور بے حد جلیل و وقیع نظر آتا ہے کہ آپؒ اپنے عہد میں اہلِ علم کے درمیان ممتاز صاحبِ نظر محدث وفقیہ اور دیگر اسلامی علوم میں اہلِ اختصاص کے طور پر معروف تھے اور ان کے بارے میں اکابرِ دیوبند کا مجموعی تاثر یہ تھا کہ مولاناؒ جدید وقدیم کے سنگم پر کھڑے وہ مردِ مفکر تھے جنہوں نے علم کو زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی سنجیدہ کوشش کی اور حضرتِ شاہ صاحبؒ سے علم ومحبت اور گہرے علمی وروحانی روابط کی اساس پر اپنے استاذِ مکرمؒ کے دروسِ بخاری کو نہایت جانفشانی وعرق ریزی اور عشقِ علمی کے ساتھ عربی زبان میں مرتب ومدون فرمایا بعد ازاں انتہائی منظم ترتیب اور ادبی وتحقیقی وقار کے ساتھ اس فخر وتشکر کارنامۂ عظیم کو ''فیض الباری علی صحیح البخاری'' کی صورت میں امت کے سامنے پیش کیا گویا اگر یہ کہا جائے کہ ''فیض الباری'' محض شاگرد کی تحریر ہی نہیں بلکہ استاذ کی فکر اور شاگرد کے فہم وفراست کے حسین امتزاج سے وجود میں آنے والا ''جامع علمی اثر'' ہے تو یہ نہ صرف درست بلکہ حقیقتِ واقعہ کی عین ترجمانی ہوگی یہ تصنیف علمِ حدیث، منہجِ استنباط اور اجتہادی بصیرت کا وہ دیرپا سرمایہ ہے جس نے نسلوں کے درمیان علمی تسلسل کو برقرار رکھنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا ہے۔

عربی زبان اپنے تاریخی تسلسل، فنی وعلمی اصطلاحات کی فراوانی لسانی عمق اور علمی ولسانی مفاہیم کی وسعت وکشادگی کے اعتبار سے عالمگیر حیثیت رکھتی ہے اور بلاشبہ دائرۂ عالم کی جامع ترین علمی زبان ہے کیونکہ یہ کلام الٰہی کی لغت ہے جب کہ اس کے مقابلے میں اردو اپنے ہمہ لغاتی توسعات اور ادبی تنوّعات کے باوجود اصطلاحی عمق اور تراثی ذخائر میں عربی کے بمقابلہ نسبتاً محدود ہے تاہم اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی مسلّم ہے کہ برصغیر ہندوستان و پاکستان، بنگلا دیش و

برما میں خصوصاً اور خلیجی ممالک، برطانیہ، افریقہ اور دنیا کے مختلف خطّوں میں عموماً اردو پڑھنے اور سمجھنے والے اصحابِ علم و فضل، مدارس کے طلبہ اور اہلِ مطالعہ کی تعداد کروڑوں میں ہے جو مطالعۂ اسلامیات، تفسیر و حدیث، فقہ و اصول، اور تہذیب و تمدن اور دیگر ہمہ رُخ موضوعات میں اردو کو ہی فہم و تدریس کا بنیادی وسیلہ بناتے ہیں، چنانچہ اس اجتماعی علمی حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے علمی ترجیحات میں ناگزیر طور پر یہ امر شامل ہونا لازم ہے کہ عربی کے قلیل الوصول مگر عظیم المقام مصادر خصوصاً شروحِ احادیث کا قابلِ اعتماد، تحقیقی اور حاشیہ آراء اردو ترجمہ فراہم کیا جائے تاکہ وسیع اردو داں طبقہ بھی ہمہ جہتی سطح پر اس فیضان باعظمت سے بہرہ یاب ہو سکے، اسی تناظر میں ''فیض الباری علی صحیح البخاری'' جو اپنے منہجِ استنباط، جامعیتِ مباحث، نقدِ رجال، فقہی ترجیحات اور ترکیبِ استدلال کے اعتبار سے شرحِ بخاری کی بلند ترین اور اوّل درجے کی نمائندہ تصنیفات میں سے ایک ہے اس کا ایک مستند اور محققانہ اردو ترجمہ محض ایک اضافی علمی خدمت نہیں بلکہ اہم ترین ضرورتِ وقت اور تقاضائے عصر کی حیثیت رکھتا ہے، اب تک اردو داں علمی طبقہ اس کتاب کے وسیع علمی فیضان اور اجتہادی بصیرت آفریں اثرات سے باوجود گہری رغبت کے بڑی حد تک براہِ راست استفادے سے محروم رہا ہے نتیجتاً درسِ بخاری کے وہ منہجی نکات جو محققانہ ذوق کی تربیت اور اجتہادی ذہن سازی میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں انہیں براہِ راست اردو میں منتقل نہیں کیا جا سکا لہٰذا فیض الباری کو اردو داں طبقے تک ایسی صورت میں منتقل کرنا ناگزیر ہے کہ ترجمہ لفظی امانت کے ساتھ معنوی وضاحت، اصطلاحی تعبیرات کی شرح و توجیہ، تقابلی استشہادات، مراجع و مصادر کا تقابلی اشاریہ اور جہاں ضرورت ہو تحقیقی حواشی و علمی تعلیقات جیسے تمام علمی اوصاف کو جامع طور پر اپنے دامن میں سمیٹنے کی صلاحیت سے آراستہ ہو، ترجمہ کے اس اسلوبِ سے نہ صرف اس کے افادی پہلوؤں کا دائرہ مزید وسیع ہو جاتا ہے بلکہ اُس سے درج ذیل اہم علمی فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں:

(۱) نصوصِ حدیث کی فہم پذیری میں سہولت و آسانی۔

(۲) فقہی استدلال اور اصولی مباحث کی تدریسی افادیت۔

(۳) محدثانہ نقد اور رجالی تحقیق کے ذوق کی تربیت۔

(۴) مدارس و جامعات کے نصاب میں علمی تکمیل اور فکری توازن کا حصول۔

ان جہات کے پیشِ نظر اس عظیم اور رفیع المرتبت کام کا انجام پانا اردو علمی برادری کے لیے ایک سرچشمۂ ہدایت و بصیرت ہونے کے ساتھ ساتھ اِن شاء اللہ منظم علمی رسائی کا نہایت قدر افزا اور لائقِ تشکر وسیلہ ثابت ہوگا اس کے نتیجے میں فیض الباری کے انوار و برکات بلاواسطہ اردو زبان کے وسیع حلقۂ قارئین تک پہلی بار منتقل ہوں گے اور وہ احساسِ محرومی، جس کا اہلِ علم ایک مدت دراز سے اظہار کرتے آئے ہیں، ان شاء اللہ دور ہو جائے گی، درحقیقت، یہ وہ نورانی

آرزو تھی جو اصحابِ اخلاص و اہلِ نظر کے دلوں میں مدتوں سے ایک خاموش دعا کی صورت زندہ اور بیدار تھی، اور جو اپنی ساعتِ قبول میں آج منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونے کے لیے تیار ہے۔

صوبۂ گجرات کی مردم خیز اور فیوض آشنا سرزمین اپنی قدیم تاریخ کے اولین ادوار ہی سے مرکزِ علم و معرفت اور مأمنِ رشد و ہدایت رہی ہے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں ہی جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے قافلے ساحلی علاقوں میں وارد ہوئے تو اس خطے کے دل و دماغ میں نورِ ایمان اور چراغِ علم کے وہ نقوش ثبت ہوئے جن کی روشنی آج تک اپنی علم نواز روایت کے ساتھ جلوہ افروز ہے قرونِ ماضیہ سے لے کر عہدِ حاضر تک یہاں کے علمی ماحول نے ایسے نامور اہلِ علم، محدثین، فقہاء اور اہلِ سلوک پیدا کیے جن کی خدمات تاریخِ اسلامی ہند کے زرّین ابواب میں سنہری حروف میں نقش ہے، تفصیلات سے قطع نظر اسی علمی تسلسل کی ایک نہایت متوازن، جلیل القدر اور معتبر شخصیت حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب لوہاروی دامت برکاتہم کی ہے جو شیخ المحدثین حضرت علامہ محمد یونس صاحب جونپوری قدس سرہ کے شاگردِ رشید اور اُن کی محدثانہ روایاتِ علمی کے حقیقی امین کی حیثیت سے ملک و بیرون ملک کے مدارس اور علمی دوائر و اجتماعیات میں وقار و جامعیت اور توازن کی علامت کے طور پر قدر افزاء شہرت کے وصف سے متصف ہیں حضرت والا مدظلہ جامعہ قاسمیہ کھروڈ (گجرات) کے شیخ الحدیث کی حیثیت سے تدریسِ حدیث کے منہجی ذوق اور علمی ذمہ داریوں کو زندہ رکھے ہوئے ہیں۔

برسوں سے اہلِ علم کے حلقوں میں یہ شدید علمی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بلند پایہ، اور محققانہ شرح ''فیض الباری علی صحیح البخاری'' کا مستند اردو ترجمہ سامنے آئے تا کہ اردو داں طبقے سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم و اہلِ تحقیق علماء اساتذہ اور طلبا اس کے استنباطی منہج، رجالی بصیرت، فقہی ترجیحات اور تنقیحی دلائل سے براہِ راست فیض یاب ہو سکیں تاہم اس حقیقت کے علی الرغم یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علمی امانتوں کا ظہور محض خواہشات کے تابع نہیں ہوتا بلکہ تقدیر اور توفیق سے مربوط ہو کر ہی منصۂ شہود پر نمایاں ہوتا ہے اور کسی بھی نوعیت کی خدمت اور بالخصوص علمی کاموں کی تکمیل کے لیے افراد کا انتخاب بھی انسانوں کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ربِ ذوالجلال کی مشیت اور حکمتِ بالغہ میں طے ہوتا ہے چنانچہ اسی تقدیری ترتیب اور الٰہی انتخاب کے تحت اس عظیم فرضِ کفایہ کی ادائیگی کے لیے حق تعالیٰ جل مجدہ کی بارگاہ قدس میں حضرت مولانا محمد حنیف صاحب کے نام گرامی کا انتخاب ہو چکا تھا اسی کے ساتھ دنیا بھر کے تمام حلقہ ہائے علم و تحقیق اس کلیہ سے بھی واقفیت رکھتے ہیں کہ کسی بھی بلند و دقیق اور منہجی علمی سرمایے کو ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنا محض لفظی ترجمانی کے ذیل میں نہیں آتا ہے بلکہ اس کے لیے دونوں زبانوں پر کامل دسترس، ترجمہ و تعبیر کے اصولی ضوابط میں مہارت اور علمی عبور، متعلقہ علوم میں عمیق بصیرت، سالہا سال کی ثابت قدمی، استقامت

ومحنت، جذبہ صبر ومصابرت، اور غیر منقطع جہود ومساعی میں عزیمت وارادہ جیسے عناصر کام کی تکمیل میں مرکزی ومحوری اہمیت کے حامل اوصاف سے تعلق رکھتے ہیں، اور بقول کسے، ؎ خدا جب حسن دیتا ہے نزاکت آہی جاتی ہے، جب ذات حق جل مجدہ کو کسی کام کی تکمیل مقصود ہوتی ہے تو اپنے خصوصی فضل واحسان کے زیر اثر متعلقہ شخصیت میں ایسے تمام مطلوبہ اوصاف وکمالات کو بصورت تمام مجتمع فرمادیا جاتا ہے اور اسی قانون تکوین کے تحت اللہ تعالیٰ نے ایسے تمام مطلوب اوصاف سے حضرت مولانا دامت برکاتہم کو خوب ہی فراوانی کے ساتھ سرفراز فرمایا ہے، چنانچہ حضرت مولانا مدظلہ نے رب کریم کی توفیق سے موجودہ دور کے علمی اور زمانی تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے نہ صرف اس عظیم ترجمانی کی خدمت ومسؤولیت اور چیلنج کو قبول ہی فرمایا بلکہ شبانہ روز کی مساعیِ صادقہ سے فیض الباری کی پہلی جلد کا ترجمہ دو جامع اردو جلدوں کی صورت میں پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا جو اب بحمد اللہ قریب الاشاعت مرحلے میں ہے جب کہ اگلی مجلدات پر کام بدستور جاری ہے، یہ لائق تشکر لمحۂ شادمانی اس لیے بھی تاریخی ہے کہ یہ اولین دو جلدیں دار العلوم وقف دیوبند میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی حیات وخدمات پر منعقد ہونے والے بین الاقوامی سیمینار (۱۳-۱۴ر دسمبر ۲۰۲۵ء) کے موقع پر ان شاء اللہ نذر قارئین کی جانے کی تیاری ہے جو خود تقدیر کے حسنِ نظم پر روشن دلیل ہے نیز اسی کے ساتھ یہاں پر اس لائق تشکر وممنونیت حقیقت کا تذکرہ بھی ناگزیر ہے کہ مترجم مکرم دامت برکاتہم کی کریمانہ عنایت اور بزرگانہ التفات کے نتیجے میں دار العلوم وقف دیوبند کے شعبۂ بحث وتحقیق ''حجۃ الإسلام اکیڈمی'' کو اس عظیم الشان علمی منصوبے میں اشتراکِ عمل کی سعادت سے بہرور کیا جانا درحقیقت شعبہ کے لیے موجب شکر وممنویت اور باعثِ شرف ہے، حضرت مولانا مدظلہ نے حسنِ رضا، حسنِ اعتماد اور وسعتِ قلب کے ساتھ اس خدمت کی طباعت اور اشاعتی امور نظر ثانی کی ذمہ داری ہمارے سپرد فرمائی ہے جو بحمد اللہ اکیڈمی کی حُسن کارکردگی، علمی روایت پر کامل اعتماد اور توثیق واعتبار کی آئینہ دار ہے اسی کے ساتھ مولانا محمد شکیب قاسمی صاحب (استاذِ حدیث ونائب مہتمم، دار العلوم وقف دیوبند) کی مایۂ ناز تحقیقی تصنیف **''الإمام محمد أنور شاه الكشميري وإسهاماته في علوم الحديث من خلال فيض الباري''** کے مُحقق علمی پس منظر، عناوین سازی، مباحث کی تنظیم اور اسلوبی ترتیب کو دیکھتے ہوئے ان کے دقیق فہم، تربیت یافتہ علمی مزاج اور لطیف بصیرت کے منظرنامے کے پیش نظر اپنی اس قیمتی کاوش ''فیض الباری اردو'' کی نظر ثانی اور حسب موقع ضروری عناوین میں اضافات سے متعلق ذمہ داری بھی محمد شکیب قاسمی سلمہ کے سپرد کی ہے جو کہ ان کی علمی شفقت کے ذیل میں عزیز موصوف سلمہ کے لیے لائق تشکر وتحسین ہے۔

آخر میں ہم بارگاہِ ربِّ ذو الکرم میں عاجزانہ دستِ دعا دراز کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ جل مجدہ اپنے خصوصی فضل وکرم

سے حضرت والا مدظلہ کی اس عظیم خدمتِ حدیث کو اپنی بارگاہ اقدس میں مقامِ قبول سے مشرف فرماتے ہوئے علمی کارگزاری میں شریک تمام اہلِ علم، معاونین اور محبانِ حدیث کی کوششوں کو دنیا و آخرت میں ذخیرہ نجات اور سرمایۂ سعادت نیز آنے والی نسلوں کے لیے جامع منہجِ وہدایت بصیرت کا ذریعہ بنائیں۔

آمین یا رب العالمین. وماعلینا إلا البلاغ المبین

محمد سفیان قاسمی

مہتمم دارالعلوم وقف دیوبند

مورخہ: ۱۱/ جمادی الاول ۱۴۴۷ھ

مطابق ۳/ اکتوبر ۲۰۲۵ء

عرضِ مترجم

نحمده و نصلي على رسوله الكريم، أما بعد:

بانی دارالعلوم دیوبند حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ اور قطب الاقطاب حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے تلمیذ خاص اور آپ کے علوم کے حامل حضرت شیخ محمود الحسن ملقب بشیخ الہند کے تلامذہ میں سب سے زیادہ نامور اور حدیث وسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کے حامل اور قدماء محدثین کی طرح واسع الاطلاع حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ ہیں۔

علم حدیث کے لئے غیر معمولی حافظہ، ذکاوت، قوت مطالعہ، متون وشروح حدیث کی اطلاع، رجال وتاریخ، جرح و تعدیل، طبقات رواۃ کی واقفیت، تقوی، زہد اور ورع جو علم حدیث کے لئے درکار ہیں، ان میں سے ہر ایک میں قدرت نے آپ کو وافر حصہ عطا فرمایا تھا۔

حافظہ کا یہ عالم تھا کہ فتح القدیر جیسی کتاب کا جو فقہ وحدیث، اصول، جدل وخلاف میں عظیم کتاب ہے ۱۳۱۲ھ میں سے کچھ اوپر دنوں میں مطالعہ کیا تھا اور کتاب الحج تک تخصیص بھی کی تھی اور پھر کبھی مراجعت کی نوبت نہیں آئی۔ لیکن جب ۱۳۳۷ھ میں دورہ حدیث کے درس میں اس کتاب کا حوالہ دیا تو فرمایا ۱۶/سال ہوئے مراجعت کی ضرورت نہیں پڑی جو مضمون بیان کرونگا مراجعت کرو گے تو تفاوت کم پاؤ گے۔ مسند احمد کا مطالعہ شروع کیا تمام مشاغل کے ساتھ روزانہ ۲۰۰/صفحے مطالعہ کا معمول تھا اور وہ بھی متون اور اسانید میں تفکر وتدبر اور حل مشکلات کے ساتھ۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ حضرت محدث کشمیریؒ کا قول نقل فرماتے تھے "**إذا طالعت كتابا مرتجلا ولم أرد ادخار مباحثه يبقى في حفظي إلى نحو خمس عشرة سنة**" جب میں کسی کتاب کو عجلت میں دیکھتا ہوں اور اسکے مباحث محفوظ رکھنے کا ارادہ نہیں ہوتا تو میرے حافظہ میں اسکے مباحث ۱۵/سال تک محفوظ رہتے ہیں۔

حضرت کشمیریؒ ضرورت کے وقت کتاب کا مطالعہ نہیں کرتے بلکہ جو کتاب جس فن کی جہاں سے مل جاتی خواہ کسی موضوع سے متعلق ہو مطالعہ فرماتے۔ شروح حدیث میں ۲۰۰/ سے زیادہ کتابوں کا مطالعہ کیا اور فتح الباری، عمدۃ القاری، ارشاد الساری کو بار بار دیکھا۔ صحیح بخاری شریف کو ۱۳/ مرتبہ صرف اس طرح مطالعہ کیا کہ صرف متن پر غور کیا اور فرمایا کہ ہر مرتبہ نئے علوم و معارف سامنے آئے جو اس سے پہلے نہیں آئے تھے۔ **(نفحة العنبر)**

غرض اللہ تعالیٰ نے حدیث اور علوم حدیث میں آپ کو وافر حصہ عطا فرمایا تھا۔ حضرت فرماتے تھے **"غاية المدرسة درس الحديث و فقه الحديث"** مدارس کی غرض درس حدیث اور فقہ حدیث ہے۔ ع

حضرت علامہ یوسف بنوریؒ کے طویل ملفوظ سے مختصر یہ کہ امام طحاویؒ بڑے وسیع النظر انسان ہیں ہر موضوع پر اتنا مواد جمع کر کے پیش کرتے ہیں کہ عقل حیران ہے۔ آپ نے جو علمی سامان فراہم کیا اگر اسکی تنقیح ہو جاوے تو حنفیہ کے لئے کافی ثابت ہوگی، چند مباحث میں کمی نظر آتی ہے جو علامہ کشمیری کے علوم و معارف سے پوری کی جاسکتی ہے۔

علامہ کشمیریؒ نے اصول حدیث میں بھی اضافے فرمائے؛ مثلاً تواتر کی منقح تقسیم کی اور تواتر کے اقسام اربعہ بیان کئے: (۱) تواتر الاسناد (۲) تواتر الطبقہ (۳) تواتر التعامل (۴) تواتر القدر المشترک۔ علامہ شبیر احمد عثمانی مقدمہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ اگرچہ انکی جزئیات کتب اصول میں منتشر تھی لیکن تواتر کی تقسیم میں بیان نہیں کرتے تھے۔ آگے فرمایا: **"وأول من ربع القسمة و سمى كل قسم باسمه فيما نعلم الشيخ العلامة أنور قدس الله سره هو تقسيم حسن"**۔

حدیث کے اعلال کے باب میں فرمایا:

"و اللذى ينبغى أن يعتمد فيه أن ما صح سنده اصطلاحا ثم وجد عمل بعض السلف فهو صحيح فى الواقع لا يسمع فيها إعلال و تعليل كما يفعله الناس من النقد عند الخلاف و المسامحة عند الوفاق."

اصطلاحاً جو حدیث صحیح ہو اور پھر بعض سلف کا عمل بھی ہو تو وہ حدیث واقعی صحیح ہے، اس میں اعلال و تعلیل کی کوئی سنوائی نہیں ہوگی جیسے لوگوں کی عادت ہے اختلاف کے وقت تنقید کرتے ہیں اور اتفاق ہیں چشم پوشی کرتے ہیں۔ (نیل الفرقدین)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے تعزیتی جلسہ میں جو دل ہلا دینے والی بات فرمائی تھی:

"اگر تم مجھ سے پوچھو کہ تم نے حافظ ابن حجرؒ، حافظ تقی الدین بن دقیق العیدؒ، سلطان العلماء عز الدین بن عبد السلامؒ کو دیکھا تھا؟ تو میں اگر ہاں کہوں تو سچا ہوں گا، کیونکہ میں نے انور شاہ کو دیکھا اور انور شاہ ان کے دور میں ہوتے تو وہ بھی ان

میں ایک ہوتے۔'' (نفحة العنبر)

علامہ عثمانیؒ نے فرمایا جس کو حضرت بنوریؒ نے عربی میں فرمایا:

''إنه كان خبيرا مطلعا على أرواح العلوم وحقائقها وهذه هي غاية معارج العلم ونهاية مدارجه.''

آپ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ آپ علوم کی روح اور انکے حقائق سے واقف تھے اور یہ علم کی معراج اور اس کا کمال ہے۔ آپ کے معراج علوم کی ایک مثال خود فیض الباری سے لے لیں، ''لا تحرك به لسانك لتعجل به'' میں عدم ربط کا جو اشکال ہے علامہ کشمیری اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام رازی نے جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن تشفی بخش جواب نہ دے سکے، آپ کی عادت معروف ہے کہ اشکال بیان کرتے وقت خوب تفصیل کرتے ہیں اور جواب میں اجمال کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ اعتراض نقد کرتے ہیں لیکن جواب ادھار چھوڑ جاتے ہیں اور پھر فرمایا کہ اللہ رب العزت نے مجھ پر جواب کھولا ہے جس کے لئے اولاً ایک مقدمہ سمجھ لیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے سیاق کو دیکھا جاوے تو ایک معنی سمجھ میں آتا ہے اور شان نزول سے دوسرا معنی سمجھ میں آتا ہے، تو نظم قرآن کو مراد اوّلی قرار دی جاوے اور شان نزول سے جو معنی سمجھ میں آوے مراد ثانی کہا جاوے تو ربط سمجھ میں آجاویگا۔ حضرت نے اس جگہ بلیغ ربط بیان فرمایا:

اعلم أن الله تعالى لمّا ذكر القيامة وأحوالها وكان المشركون مولعين بالسؤال عنها تعنّتا فقالوا: {أَيَّانَ مُرْسَاهَا} (النازعات: ٤٢) وأمثال ذلك، فحقق الله من أول الأمر أن لا يتكلم فيه بحرف، وأن لا يتعجل في تحصيل علمه وتفصيله، بل عليه أن يحفظ بقدر ما علمناه، وينتظر تفصيله فيما يأتي حسبما يريده الله تعالى شيئاً فشيئاً، وما ذكره ابن عباس من تحريك شفتيه فهو مراد أيضاً لكن على طريق المراد الثانوي، وقد علمت أن قصر النظم على ما ورد في شأن نزوله ليس بسديد، ولا سيما إذا خالف سياق القرآن، والله تعالى أعلم وعليه التكلان.

تم جان لو کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت اور اس کے حالات کا ذکر فرمایا، اور مشرکین سوالات میں ضد اور ہٹ دھرمی سے کام لیتے تھے، تو وہ پوچھتے تھے کہ وہ کب واقع ہوگی؟ (النازعات: ۴۲) اور اسی طرح کے دوسرے سوالات تو اللہ تعالیٰ نے ابتداہی سے یہ بات واضح فرما دی کہ قیامت کے بارے میں بغیر علم کے بات نہ کی جائے، اور اس کے علم اور تفصیلات کو حاصل کرنے میں جلد بازی نہ کی جائے۔ بلکہ بندے پر لازم ہے کہ جتنا اللہ تعالیٰ نے اسے سکھایا ہے، اتنا محفوظ رکھے، اور جو تفصیل بعد میں اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے بتاتا جائے، اس کا انتظار کرے۔

اور جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انھوں نے (وحی کے وقت) اپنے ہونٹ حرکت دیے، تو وہ بھی مراد ہے، لیکن مرادِ ثانی کے طور پر۔ اور تم جان چکے ہو کہ نظم قرآن کو شانِ نزول سے سمجھ میں آنے والی مراد میں منحصر کرنا درست نہیں ہے، خصوصاً جب وہ قرآن کے سیاق کے خلاف ہوں۔ اور اللہ تعالی بہتر جاننے والا ہے، اور اسی پر بھروسہ ہے۔ (فیض الباری)

ان تمام خصوصیات اور علمی معراج کا شاہکار آپ کا درس بخاری شریف ہے جیسا کہ مقدمہ فیض الباری میں حضرت مولانا بدر عالم صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے اور فیض الباری جو حضرت علامہ کشمیری کا درس ہے جو حضرت کے تلمیذ خاص اور بحر العلوم حضرت مولانا بدر عالم صاحبؒ نے عربی میں جمع کر کے امت کے سامنے پیش کیا۔

بہت وقت سے میری دلی خواہش تھی کہ ان علوم و معارف کے خزانہ کو اردو میں لایا جاوے تا کہ امت حضرت کے علوم سے مزید فائدہ اٹھاوے۔ اللہ تعالی جزائے خیر عطا فرمائے میرے معاون بہت عزیز مولانا فیصل پونہ سلمہ کو جو دار العلوم کھروڈ سے فارغ ہو کر پھر ام المدارس دار العلوم دیوبند میں پڑھا، اور مولانا عبدالرشید صاحب دامت برکاتہم (استاذ حدیث جامعہ قاسمیہ کھروڈ) کو جنہوں نے انتہائی عرق ریزی اور محنت سے اس کام میں اپنا خصوصی تعاون پیش کیا اور کمپوزنگ کا کام بھی انجام دیا۔ اور پھر اس پر عاجز کے نظر ثانی کے بعد اور مزید عناوین کی زیادتی وغیرہ کا کام دار العلوم وقف دیوبند کے معتمد اور رکن رکین حضرت مولانا سفیان صاحب قاسمی دامت برکاتہم کے فرزندار جمند حضرت مولانا شکیب صاحب دامت برکاتہم نے بڑی محنت اور جانفشانی کے ساتھ انجام دیا اور محبت کا ثبوت دیا، **"جزاهم الله عنا وعن جميع أمته"** اللہ تعالیٰ اس عاجز وحقیر کی کاوش ومحنت کو قبول فرمائے، گر قبول افتذ زہے عزوشرف، اور امت کے لئے نافع بنائے، اور اللہ تعالیٰ حضرت شاہ صاحب اور جمیع معاونین کے لئے اور اس عاجز کے لئے اور عاجز کے والدین کے لئے صدقہ جاریہ بنادے، آمین۔

احقر محمد حنیف لوہاروی
جامعہ قاسمیہ کھروڈ (گجرات)
حال مقیم کینیڈا، جامعہ قاسم العلوم ٹورنٹو (کینیڈا)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے کہ حجۃ الاسلام اکیڈمی، دارالعلوم وقف دیوبند کو ایک نہایت اہم اور وقیع علمی خدمت میں حصہ لینے کی توفیق حاصل ہورہی ہے۔

حدیثِ نبویؐ کی شروح میں فیض الباری کو جو مقام وامتیاز حاصل ہے، وہ محتاجِ تعارف نہیں۔ یہ دراصل امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ کے دروسِ بخاری کا علمی خلاصہ ہے، جسے ان کے فاضل شاگرد حضرت مولانا بدر عالم میرٹھیؒ نے نہایت امانت واہتمام کے ساتھ قلم بند کر کے امت کے لیے محفوظ کیا۔

یوں تو امام العصر کے متعدد شاگردوں نے حضرت کے دروس وافادات کے تحفظ اور ضبط کا خاص اہتمام فرمایا، لیکن ان امالی میں چند مجموعے غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں اور جامع املاء حضرت مولانا بدر عالم میرٹھیؒ کا ہے، جنہوں نے علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے علمی ذخیرے اور فکری جوہر کا نچوڑ نہایت حسنِ ترتیب کے ساتھ یکجا کر دیا۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ اپنے عہد کے اُن جلیل القدر علما میں سے تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی قوت حافظہ، فہمِ دقیق، اور جامع تبحرِ علمی سے ممتاز فرمایا تھا۔ قرآن، حدیث، فقہ، تفسیر، کلام، منطق، اور فلسفہ کوئی علم وفن ایسا نہ تھا جس پر ان کی نگاہ نہ ہو۔ ان کی ذات علم وعرفان، ذکاء وفہم، اور تدبر وبصیرت کا نادر مجموعہ تھی۔ ان کے دروس محض الفاظ کی تشریح نہیں بلکہ معانی کی تفہیم، فقہی دقائق کی توضیح، اور اصولی بصیرت کی تجلیات تھے۔

انہی علمی وروحانی فیوض کا خلاصہ ''فیض الباری'' کی صورت میں محفوظ ہے، جو آج بھی اہلِ علم، مدارسِ اسلامیہ اور معاصر جامعات سے وابستہ اصحاب کے لیے یکساں طور پر سرچشمۂ فیض وبرکت بنی ہوئی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ ''فیض الباری'' محض ایک شرحِ حدیث نہیں، بلکہ دیوبند کی علمی روایت، فقہی بصیرت، اور محدثانہ منہجِ فہمِ حدیث کا آئینہ دار ہے، جو طالبانِ علومِ نبوت کے لیے سیرابی کا سرچشمہ ثابت ہوئی۔ تاہم، عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے اہلِ علم کا ایک وسیع طبقہ اس سے براہِ راست استفادے سے محروم رہا۔ اسی بنا پر متعدد علمی حلقوں کی جانب

سے بارہا یہ خواہش ظاہر کی گئی کہ امام العصرؒ کے وہ علوم و معارف، جو فیض الباری کی صورت میں محفوظ ہیں، اردو قالب میں منتقل کیے جائیں، تاکہ فہم و استفادہ کے دروا ہوں اور یہ علمی سرمایہ عام اہلِ علم کے لیے بھی قابلِ رسائی ہوجائے۔

الحمدللہ، اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے مخدومِ گرامی قدر حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب لوہاروی دامت برکاتہم نے اس عظیم علمی کام کا آغاز فرمایا کیا اور فیض الباری کے اردو ترجمے کی جانب متوجہ ہوئے۔

ان کا اسلوب ترجمہ علمی گہرائی، عبارت کی سلاست اور مفہوم کی وضاحت کا حسین امتزاج ہے۔

انہوں نے جہاں ممکن ہوا، اصل عبارت کی فکری بلندی کو اردو کے قالب میں نہایت معیاری اسلوب کے ساتھ منتقل کیا ہے، اور قاری کی سہولت کے لیے متعدد مقامات پر عنوانات کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔

حجۃ الاسلام اکیڈمی اس موقع پر نہایت مسرت کے ساتھ فیض الباری (اردو) کی پہلی جلد (جو اردو قالب میں دو جلدوں پر مشتمل ہے) پیش کررہی ہے۔ یہ اس عظیم منصوبے کی پہلی کڑی ہے۔

ہمیں قوی امید ہے کہ حضرت مولانا شیخ محمد حنیف صاحب مدظلہ کی سرپرستی و توجہ سے عنقریب اس کے تمام ابواب وجلدوں کا اردو ترجمہ بھی مکمل ہوکر اہلِ علم کے لیے یکجا طور پر دستیاب ہوگا۔

ہم حضرت مولانا محمد حنیف صاحب کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انہوں نے امت کی ایک بڑی علمی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کارِ خیر میں اپنے قیمتی اوقات کو صرف فرمایا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطا فرمائے، اور اس کے ذریعے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم و معارف کو عام فرمائے۔

یہ اشاعت حجۃ الاسلام اکیڈمی، دارالعلوم وقف دیوبند کے زیرِ اہتمام منعقد ہونے والے ”علامہ انور شاہ کشمیریؒ سیمینار“ کے موقع پر پیش کی جارہی ہے، تاکہ اہلِ علم وفضیلت اس کے علمی ذوق و منہج سے واقف ہوں اور اس اہم علمی سلسلے کی تکمیل و تسلسل کے لیے دعا گو رہیں۔

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب

محمد شکیب قاسمی

خادم، دارالعلوم وقف دیوبند

مورخہ: ۱۲/ جمادی الاول ۱۴۴۷ھ

مطابق ۴/ اکتوبر ۲۰۲۵ء

مقدّمہ

یہ کچھ مبادیات ہیں جنہیں علامہ کشمیریؒ صحیح بخاری کے آغازِ درس میں بیان فرماتے تھے، میں نے ان مبادیات کو مزید اضافوں کے ساتھ مقدمہ کی شکل میں جمع کر دیا ہے۔

امام بخاریؒ کے مختصر حالات:

امام بخاریؒ کا پورا نام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبہ جعفی ہے۔ بردزبہ فارسی زبان کا لفظ ہے، بخارا کے لوگ کھیتی کرنے والے کے لیے یہ لفظ بولتے تھے۔ بردزبہ فارسی النسل تھے اور اپنے قومی مذہب پر تھے، لیکن ان کے بیٹے مغیرہ والیٔ بخارا 'یمان جعفی' کے ہاتھ پر ایمان لائے تھے، چناں چہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق نسبتِ ولاء کی بناء پر مغیرہ کو ان کے خاندان کی طرف منسوب کر دیا گیا، امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر ایمان لے آئے تو اس ایمان لانے والے کی ولاء کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی۔ چناں چہ امام بخاری کی نسبت میں 'جعفی' اسی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔

امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں کہ جب میں مکتب میں تھا اسی وقت سے مجھے حفظِ حدیث کا شوق ہو گیا تھا۔ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ اس وقت آپ کی عمر کتنی تھی؟ تو فرمایا کہ دس سال یا اس سے کم ہی تھی۔ فرماتے ہیں کہ پھر میں مکتب سے نکل کر علامہ داخلی وغیرہ کے پاس آنے جانے لگا۔ ایک دن جب وہ لوگوں کے سامنے حدیث بیان فرما رہے تھے، اسی دوران انھوں نے یہ سند بیان کی: سفیان عن ابی الزبیر عن ابراہیم، تو میں بیچ میں بول پڑا کہ ابوالزبیر نے تو ابراہیم سے کوئی روایت ہی نہیں لی ہے، میری یہ بات سنتے ہی انھوں نے مجھے ڈانٹ دیا، میں نے کہا کہ اگر آپ کے پاس اصل نسخہ ہو تو اس سے مراجعت کر لیں، چناں چہ وہ اپنے حجرے میں گئے، اور اصل کتاب دیکھی، پھر واپس آئے اور کہا کہ بیٹے! پھر صحیح سند کیسے ہے؟ تو میں نے کہا کہ جو ابراہیم سے روایت کرتے ہیں وہ ابن عدی کے بیٹے زبیر ہیں، چناں چہ انھوں نے قلم لیا اور اپنی کتاب میں تصحیح فرمائی اور مجھ سے کہا کہ تم صحیح کہتے ہو۔

اس واقعہ کے وقت امام بخاری کی عمر گیارہ سال تھی، جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو امام عبداللہ بن مبارکؒ اور امام

وکیعؒ کی کتابیں حفظ کر چکے تھے۔ اور اس کے دو سال بعد ''قضایا الصحابۃ والتابعین'' نامی کتاب تصنیف فرمائی، پھر مدینہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر کے پاس رہ کر 'التاریخ' تصنیف فرمائی۔

حاشد بن اسماعیل فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ ابھی چھوٹے ہی تھے تو ہمارے ساتھ مشائخِ بصرہ کی مجلسوں میں جایا کرتے تھے، لیکن کچھ لکھتے نہیں تھے۔ یہ سلسلہ بہت دنوں تک چلتا رہا، سولہ دنوں بعد ہم نے ان کو برا بھلا کہا، تو امام بخاریؒ نے ہم لوگوں سے کہا کہ تم لوگوں نے مجھے بہت سخت وسست سنا دیا، اب جو کچھ لکھا ہے مجھے دکھاؤ، چناں چہ ہم نے وہ ان کے سامنے پیش کیا جس میں پندرہ ہزار سے زائد حدیثیں تھیں، امام بخاریؒ نے وہ تمام حدیثیں زبانی سنا دیں۔ اس کے بعد سے ہم لوگ اپنا لکھا ہوا ان کے حافظہ سے درست کیا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عبدالرحمن دارمی کہتے ہیں کہ میں حرمین شریفین، حجاز، شام اور عراق میں بہت سے علماء سے ملا، لیکن محمد بن اسماعیل (بخاری) سے زیادہ علم کا جامع کسی کو نہیں پایا، وہ ہم میں سب سے بڑے عالم، سب سے بڑے فقیہ اور سب سے زیادہ علم کے طلب گار تھے۔

امام دارمی سے ایک حدیث کے بارے میں سوال کے دوران یہ بھی بتایا گیا کہ امام بخاری نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے تو امام دارمیؒ نے فوراً فرمایا: محمد بن اسماعیل (بخاری) مجھ سے گہری نگاہ رکھتے ہیں، وہ اللہ کی مخلوق میں سب سے ذہین شخص ہیں، اللہ کی جانب سے جاری کردہ تمام مامورات ومنہیات؛ خواہ وہ قرآن میں ہوں، یا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان سے جاری ہونے والے ہوں، انھوں نے ان تمام کو بہت اچھی طرح سے سمجھ لیا ہے، جب وہ قرآن پڑھتے ہیں تو ان کا دل، آنکھ اور کان سب مشغول رہتے ہیں، وہ امثال ونظائر میں غور وفکر کرتے ہیں اور حلال وحرام کو پہنچانتے ہیں۔

امام مسلمؒ نے خود امام بخاریؒ سے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس روئے زمین پر آپ جیسا کوئی شخص نہیں ہے۔

ایک مرتبہ امام بخاریؒ بغداد تشریف لائے۔ بغداد کے محدثین کو علم ہوا تو وہ لوگ جمع ہوئے اور امام بخاریؒ سے امتحان لینے کا ارادہ کیا۔ اور یہ طریقہ اختیار کیا کہ سو حدیثیں لے کر ان کے متون اور اسانید میں الٹ پھیر کر دی، ایک سند کے متن کو دوسری سند سے جوڑ دیا اور ایک متن کی سند کو دوسرے متن کے ساتھ جوڑ دیا، پھر دس لوگوں کو مقرر کیا گیا اور ہر شخص کو دس دس حدیثیں دی گئیں۔ پھر ہر ایک سے یہ کہا گیا کہ جب مجلس جم جائے تو وہ یہ احادیث امام بخاریؒ کے سامنے پیش کرے، چناں چہ سب نے ایسا ہی کیا جیسا ان کو کہا گیا تھا، یہاں تک سارے لوگ اپنی مقلوبہ حدیثیں سنا کر فارغ ہو گئے اور امام بخاری ان احادیث کو سن کر صرف اتنا ہی فرماتے جاتے کہ مجھے اس حدیث کا علم نہیں ہے۔

پھر جب تمام لوگ سنا کر فارغ ہو گئے تو امام بخاریؒ نے پہلے شخص کو بلایا اور فرمایا کہ تم نے پہلی حدیث اس طرح

بیان کی تھی اور صحیح حدیث اس طرح ہے، اور دوسری حدیث اس طرح بیان کی تھی اور صحیح حدیث اس طرح ہے، اسی طرح پھر تیسری اور چوتھی حدیث کو بیان کیا، یہاں تک کہ پوری دس حدیثیں بیان فرمائیں اور ہر متن کو اس کی اصل سند کے ساتھ اور ہر سند کو اس کے اصل متن کے ساتھ بیان کیا۔ اسی طرح دوسرے لوگوں کو بلا کر کیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعجب کی بات یہ نہیں ہے کہ امام بخاریؒ نے تمام احادیث میں غلطی کی نشان دہی فرمائی اور غلط کو درست کر دیا، بلکہ تعجب کی بات یہ ہے کہ انھوں نے مقلوب شدہ احادیث کو بھی ایک ہی بار میں اسی ترتیب کے ساتھ یاد کر لیا۔

بعض علماء نے امام بخاریؒ کی تاریخ ولادت، ان کی عمر اور ان کی تاریخ وفات کو دو شعر میں بیان کر دیا ہے:

كان البخاري حافظا ومحدثا جمع الصحيح مكمل التحرير

ميلاده صدق ومدة عمره فيها حميد وانقضى في نور

(بخاری حافظ و محدث تھے، جنھوں نے صحیح کو کمالِ تحقیق کے ساتھ جمع کیا۔ ان کی پیدائش کا سن 'صدق' (۱۹۴ھ) ہے، اور ان کی عمرِ حیات 'حمید' (٦٢) ہے، اور سنِ وفات 'نور' (٢٥٦ھ) میں پوشیدہ ہے۔)

صحیح بخاری علی الاطلاق امام بخاریؒ کی سب سے عمدہ تصنیف ہے، جو مشرق و مغرب کے طلبہ کے لیے انتہائی نفع بخش، عظیم المرتبت اور سب سے زیادہ شہرت پانے والی کتاب ہے، اس کا پورا نام ''**الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **وسننه وأيامه**'' ہے، امام بخاریؒ نے حدیث سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال، سنن سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال اور ایام سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غزوات کو مراد لیا ہے، اور یہ لغوی اعتبار سے ہے، ورنہ حدیث اور سنن کا اصطلاحی معنی اس کے برخلاف ہے۔

امام بخاریؒ جب بھی کوئی حدیث اپنی اس کتاب میں لکھنے کا ارادہ فرماتے تو پہلے غسل فرماتے اور دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔ امام بخاری سے منقول ہے کہ انھوں نے چھ لاکھ احادیث کے مجموعہ میں سے چھانٹ کر یہ کتاب سولہ سال میں لکھی ہے۔ یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے یہ کتاب مسجد حرام میں بیٹھ کر تصنیف فرمائی ہے، اور کوئی بھی حدیث لکھنے سے پہلے استخارہ کیا، دو رکعت نماز پڑھی، یہاں تک کہ ان کو اُس حدیث کے صحیح ہونے کا یقین ہو گیا۔

امام بخاریؒ کی شرط کا بیان:

امام بخاریؒ کی شرائط کے بارے میں حازمی کا بیان ہے کہ خود ائمہ محدثین کی زبان سے کوئی شرط صراحت کے ساتھ

ثابت نہیں ہے، بلکہ تمام تر شرائط ان کی تصنیفات کے طریقۂ کار اور ان کی کتابوں کو کھنگالنے کے بعد نکالی گئی ہیں۔ پھر راویوں کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے:

پہلی قسم: وہ راوی جو مضبوط حافظے اور کامل ضبط کے حامل ہوں، اور اپنے شیوخ کی زیادہ صحبت وملازمت رکھتے ہوں۔

دوسری قسم: وہ راوی جو مضبوط حافظے والے ہوں مگر اپنے شیوخ کی صحبت کم رکھتے ہوں۔

تیسری قسم: وہ راوی جو کمزور حافظے والے ہوں لیکن اپنے شیوخ کی زیادہ صحبت رکھتے ہوں۔

چوتھی قسم: وہ راوی جو کمزور حافظے والے ہوں اور اپنے شیوخ کی صحبت بھی کم رکھتے ہوں۔

پانچویں قسم: وہ راوی جو نہ مضبوط حافظے والے ہوں، نہ شیوخ کی صحبت رکھتے ہوں، بلکہ ان میں جرح کے دیگر اسباب وعیوب بھی پائے جاتے ہوں۔

چناں چہ امام بخاریؒ پہلی قسم کے تمام راویوں کی روایت لیتے ہیں، اور دوسری قسم میں کچھ چھانٹ کر لیتے ہیں۔ بقیہ تمام قسم کے راویوں کو مکمل طور پر نظر انداز کرتے ہیں۔

امام مسلمؒ پہلی اور دوسری قسم کے تمام راویوں کی روایت لیتے ہیں، تیسری قسم میں سے کچھ چھانٹ کر لیتے ہیں۔ بقیہ قسموں کو بالکل ترک کر دیتے ہیں۔

چوتھی قسم کے راویوں سے امام ابوداؤدؒ روایت کرتے ہیں، اور پانچویں قسم کے راویوں سے امام ترمذیؒ روایت لیتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ یہ ائمہ کرام کسی باب میں اعلی درجہ کی حدیث نہ ملنے کے وقت اس قسم کے راویوں تک آتے ہیں؛ جب کہ امام بخاریؒ دوسری قسم سے نیچے نہیں اترتے، امام ابوداؤدؒ چوتھی قسم سے نیچے نہیں اترتے اور امام ترمذیؒ پانچویں قسم تک اترتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حضرات محدثین صرف اسی قسم کے راویوں کی حدیثیں لیتے ہیں، ان کے علاوہ راویوں سے حدیث نہیں لیتے۔ یہ سمجھنا ایک غلطی ہے جو کم فہمی اور غلط فکر سے پیدا ہوتی ہے۔

یہ بات معلوم رہنی چاہیے کہ امام بخاریؒ سند کے متصل ہونے کے لیے راویوں کے باہمی ملاقات (لقاء) کو شرط قرار دیتے ہیں، جب کہ امام مسلمؒ محض معاصرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص ایسے راوی سے روایت کرے جس سے نہ ملاقات ہو اور نہ زمانہ ایک ہو، تو ایسی روایت دونوں کے نزدیک منقطع شمار ہوگی۔ اور اگر ملاقات اور معاصرت دونوں ثابت ہوں تو وہ روایت دونوں کے نزدیک مقبول ہوگی۔ البتہ اگر کسی نے ایسے راوی سے روایت کی جو اس کا معاصر تو ہے مگر ملاقات ثابت نہیں ہے، تو اس میں اختلاف ہے: امام مسلمؒ اور جمہور محدثین نے ایسی روایت کو قبول کیا ہے، جب

کہ امام بخاریؒ نے اسے قابلِ قبول نہیں سمجھا ہے۔ میں پہلے یہ سمجھتا تھا کہ امام بخاریؒ لقاء یا عدم لقاء کا فیصلہ اس وقت کرتے ہیں جب ان کے نزدیک یہ بات (لقاء یا عدمِ لقاء) کسی خارجی دلیل سے ثابت ہوجائے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ ان کا یہ فیصلہ محض کسی خارجی نقل کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ وہ سند میں تصریحِ سماع کو دیکھ کر حکم لگاتے ہیں۔ میں نے کسی کتاب میں دیکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے ایک راوی کے بارے میں پوچھا: کیا فلاں سے اس کا سماع ہے؟ تو امام بخاریؒ نے فرمایا: ہاں، اور ایک ایسی سند بیان کی جو اس کے سماع پر دلالت کرتی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک سماع کا ثبوت کسی خارجی نقل سے نہیں بلکہ سند کے اندر تصریحِ سماع سے ہوتا ہے۔ اور جب کسی ایک مقام پر کسی راوی کا لقاء ثابت ہوجاتا ہے تو اسی بنا پر دیگر مقامات پر بھی اس راوی کے لقاء کا اعتبار کرلیا جاتا ہے۔

ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ جب امام بخاریؒ کسی راوی کے سماع کا انکار کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ فلاں نے فلاں سے سنا ہی نہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ فلاں کا فلاں سے سماع ثابت نہیں ہوا۔ لیکن عام لوگ ان دونوں تعبیرات میں فرق نہیں کرتے، اس لیے ان کی بات کو یوں نقل کر دیتے ہیں جیسے امام بخاریؒ نے مطلقاً سماع کا انکار کیا ہو، حالاں کہ امام بخاریؒ نفس الامر میں سماع کے وقوع کا انکار نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس راوی کا سماع میرے نزدیک ثابت نہیں ہوا۔ گویا امام بخاریؒ کے نزدیک سماع کا معاملہ کسی جزوی خارجی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس کا فیصلہ سندوں کے اندر موجود تصریحات کی بنیاد پر کرتے ہیں۔

بہرکیف، یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ امام بخاریؒ کی ثبوتِ لقاء کی شرط صرف صحیح بخاری کے لیے خاص ہے، ایسا نہیں ہے کہ امام بخاریؒ مطلق طور پر ہر صحیح حدیث کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں۔ چناں چہ وہ اپنی صحیح بخاری میں کوئی حدیث اسی وقت درج کرتے ہیں جب اس میں سماع کی تصریح ان کے ذکر کردہ اصول کے مطابق ثابت ہو، اگر چہ وہ حدیث بہ ذاتِ خود ان کے نزدیک صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا جمہور سے ان کی مخالفت حدیثِ صحیح کی تعریف میں نہیں ہے، بلکہ یہ ان کی طرف سے ذاتی طور پر صحیح بخاری کے لیے ایک شرط کا التزام ہے، اور یہ ان کی جانب سے بالخصوص اس کتاب 'صحیح بخاری' کے لیے خود پر سختی اور علمی احتیاط برتنا ہے۔ اور جس میں اتنی ہمت اور حوصلہ ہو، اسے اپنے اوپر جس قدر چاہے احتیاط برتنے کا حق ہے، کسی کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔

اور جو یہ کہا گیا ہے کہ امام بخاریؒ کی شرط یہ ہے کہ ہر صحابی سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زیادہ راوی ہوں، اور اسی طرح ہر تابعی سے بھی دو ثقہ راوی روایت کریں، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ حافظ حازمیؒ فرماتے ہیں: حاکمؒ کا یہ قول دراصل اس شخص کا قول ہے جس نے صحیح بخاری کی گہرائیوں میں غور نہیں کیا؛ اگر وہ اس کتاب کا باریک بینی سے

استقراء کرتے تو اسے اس میں کئی ایسی مثالیں ملتیں جو اس قول کو باطل کر دیتیں۔

میرے نزدیک حاکم کا یہ قول کلی نہیں، بلکہ اکثری ہے۔ شاید حاکمؒ کا مقصود یہ ہو کہ راوی معروف اور پہچانا ہوا ہو، لہذا اگر کسی جلیل القدر راوی نے کسی سے تنہا بھی روایت کی ہو تو وہ بھی کافی ہے۔

حدیث کے بخاری کی شرط پر ہونے کی تحقیق:

بعض علماء نے کہا ہے کہ حدیث کا بخاری کی شرط پر ہونا اس معنی میں ہے کہ اس کے تمام راوی ان اوصاف سے متصف ہوں جو بخاری کے رواۃ میں پائے جاتے ہیں، لیکن یہ قول زیادہ مشہور نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ اس معیار کو پوری طرح سمجھنا بہت دشوار امر ہے۔

متأخرین علمائے حدیث نے یہ کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی وہی ہوں جو بخاری کی کتاب میں مختلف مقامات پر روایت کرتے ہیں۔ لیکن حافظ زیلعیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے، فرمایا: متأخرین کی رائے محلِ نظر ہے؛ کیوں کہ صرف یہ بات کہ راوی بخاری کے رجال میں سے ہے، کافی نہیں ہے کہ حدیث کو بخاری کی شرط پر قرار دیا جائے؛ کیوں کہ بخاری صرف راوی کی ثقاہت نہیں دیکھتے، بلکہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس راوی کی اپنے شیخ کے ساتھ ملازمت کیسی ہے؟ ممکن ہے کوئی راوی ثقہ بھی ہو، بخاری کے رجال میں سے بھی ہو، لیکن اس شیخ سے جس سے وہ روایت کر رہا ہے زیادہ ملازمت اور صحبت نہ رہی ہو، تو ایسی صورت میں علی الاطلاق کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث بخاری کی شرط پر ہے۔

پھر راوی کی ثقاہت یا ضعف کبھی بہ ذات خود راوی کے اندر ہوتا ہے اور کبھی کسی خاص شیخ کے اعتبار سے، مثلاً سفیان ثوریؒ بہ ذاتِ خود ثقہ ہیں، مگر زہری سے روایت کرنے میں ضعیف مانے گئے ہیں؛ کیوں کہ جب انھوں نے زہری سے کچھ احادیث لکھیں اور واپس آئے تو راستے میں ہوا کے تیز جھونکوں نے ان کے اوراق اڑا دیے، پھر انھوں نے ان احادیث کو اپنی یادداشت سے لکھا۔

میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس معاملے میں کچھ وسعت ہونی چاہئے؛ کیوں کہ یہ تنگی امام بخاری جیسی شخصیت اور ان کے علمی معیار کے ہی مناسب ہے، نہ کہ ہمارے لیے۔ لہذا میرے نزدیک کسی حدیث کو اس وقت بخاری کی شرط پر کہا جا سکتا ہے جب تک اس فن کے علماء کے مطابق اس روایت میں کوئی خاص علتِ ضعف نہ پائی جائے۔ اور ان ذکر کردہ احتمالات کی طرف نظر نہیں کرنا چاہیے؛ تا کہ حدیث کا ذخیرہ محفوظ رہے اور بہت سے احکام ضائع نہ ہوں، جیسا کہ ان لوگوں کے طرزِ عمل سے نقصان ہوا جنہوں نے مرسل احادیث کو رد کر دیا؛ کیوں کہ اس سے دین کا بڑا حصہ ضائع کر دینا

لازم آئے گا۔ اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

پس اس بنا پر حدیث ''من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة'' (سنن ابن ماجہ، رقم: ۸۵۰، شرح معانی الآثار، رقم: ۱۲۹۴) پر یہ حکم لگانا کہ یہ شیخین کی شرط پر ہے، بالکل مناسب ہے، جیسا کہ علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا حکم لگایا ہے، اور وہ اپنے اس حکم میں درست ہیں، البتہ انہوں نے اسے مسند احمد بن منیع کی طرف منسوب کیا ہے۔ حافظ (ابن حجرؒ) نے فرمایا: میں نے اسے احمد بن منیع کے مسند میں نہیں پایا، اس سلسلے میں مجھے مسلسل بے چینی تھی، یہاں تک کہ مجھے حافظ ہی کے قلم سے معلوم ہوا کہ اس مسند کے بہت سے اجزاء مفقود ہیں، تو میرا اضطراب ختم ہوا، اور میرا دل مطمئن ہوگیا۔

اور اس باب میں علامہ ذہبیؒ کا مستدرک حاکم کے بارے میں قول نہایت عجیب ہے، وہ فرماتے ہیں: کسی شخص کے لیے روا نہیں ہے کہ وہ مستدرک کی کسی حدیث پر عمل کرے، جب تک کہ وہ تلخیص مستدرک کی طرف رجوع نہ کر لے؛ حالاں کہ حاکمؒ کے حفظ و اتقان پر سب کا اتفاق ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ مستدرک میں کوئی بھی حدیث صحیح نہیں، اور کچھ نے یہ گمان کیا کہ روافض نے اس میں اضافہ کیا ہے۔ لیکن درمیانی اور معتدل موقف وہ ہے جسے خود ذہبیؒ نے واضح فرمایا کہ مستدرک کا تقریباً نصف حصہ صحیح اور حسن احادیث پر مشتمل ہے، اور تقریباً دو سو یا اس سے زیادہ احادیث ایسی ہیں جن پر عمل نہیں کیا جا سکتا، جب کہ باقی حصے میں ضعیف اور موضوع روایات بھی شامل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ پتہ نہیں حافظ حاکمؒ کے ساتھ کیا واقعہ پیش آیا، یا کس سبب نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ اپنی کتاب میں موضوع احادیث درج کریں، لوگوں نے ان کے حق میں کئی عذر پیش کیے اور بعض تاویلات کیں، مگر سچ تو یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی قابلِ اعتماد یا قوی دلیل نہیں۔ حالاں کہ میں نے مستدرک حاکم میں ایسی روایات دیکھی ہیں جن کی اسناد میں ایک طرف بخاری کے اعلیٰ درجے کے رواۃ موجود ہیں، جب کہ دوسری طرف واضع اور کذاب راوی پائے جاتے ہیں، اور اس کے باوجود حاکمؒ ان پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ بخاری کی شرط پر ہے۔

بہت غور و تتبع کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ حاکمؒ کا یہ حکم پورے سند پر نہیں، بلکہ اس کے صرف ایک حصے پر منطبق ہوتا ہے، گویا انہوں نے اس معاملے میں ایک نیا اصطلاحی طریقہ اختیار کیا ہے۔ ورنہ ظاہر بات تو یہی ہے کہ شرطِ بخاری کا حکم مجموعِ سند کے لحاظ سے ہونا چاہئے، نہ کہ کسی ایک حصے کے اعتبار سے۔

بخاری کے نسخوں کا بیان:

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب صحیح بخاری کو سولہ سال میں تصنیف فرمایا، اور اسے چھ لاکھ احادیث کے

مجموعے میں سے منتخب کیا۔ یہ کتاب ان سے نوے ہزار لوگوں نے سنی، اور اس پر ترپن (۵۳) شروح اور بائیس (۲۲) مُستخرجات تصنیف کیے گئے، ان میں سے سب سے مشہور مستخرج امام اسماعیلیؒ کا ہے، میں نے اس کا خطبہ دیکھا، جو فصاحت و بلاغت کے انتہائی اعلی درجے پر فائز ہے۔

اور میں نے ایک رافضی کی یہ بات بھی دیکھی کہ اس نے کہا: جو عربی میں کمال حاصل کرنا چاہے اس کے لیے قرآن، صحیح بخاری، اور ہدایہ کافی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یقیناً یہ بات بالکل درست ہے۔

اور میری رائے میں ابن اثیر اور صاحب مقاماتِ بدیع دونوں فصاحت و بلاغت کے اعلی مقام پر ہیں، البتہ میں حریری کو فصاحت و بلاغت کے اس مقام پر نہیں سمجھتا۔ روایت ہے کہ جب حریری کی مقامات مشرق و مغرب میں مشہور ہوئی تو ایک عباسی خلیفہ نے اسے بلایا اور حکم دیا کہ وہ ایک نیا مضمون لکھے۔ لیکن وہ جب بھی کچھ لکھنا شروع کرتے یا بولتے تو اپنی داڑھی نوچنے لگتے، اور آخر کار کچھ نہ لکھ سکے اور خالی ہاتھ واپس چلے گئے۔ جب یہ خبر ایک ادیب تک پہنچی تو اس نے کہا: اسے چھوڑ دو، یہ شخص 'مقاماتی' یعنی واقعہ نگار ہے۔

صحیح بخاری کے نسخوں کی تعداد انیس (۱۹) ہے۔ ان میں سے ایک کریمہ بنت احمد کی روایت ہے، جو کہ ایک محدثہ خاتون تھیں۔ اور ان اصحاب نسخہ میں سے تین راوی حنفی تھے: (۱) ابراہیم بن معقل نسفی، جو امام بخاریؒ کے براہِ راست شاگرد تھے۔ (۲) حماد بن شاکر۔ (۳) حافظ شمس الدین صغانی، جو اصلاً خراسان کے رہنے والے تھے، پھر لاہور میں قیام کیا، بعد ازاں بغداد گئے اور وہیں وفات پائی۔ وہ ساتویں صدی ہجری کے اکابر علما میں سے تھے، ان کی معروف تصنیفات میں المحکم اور اللباب ہیں، اور فیروز آبادی کی 'القاموس' انہی دونوں کتابوں سے ماخوذ ہے۔

میرے نزدیک سب سے معتبر نسخہ صغانی کا ہے؛ کیوں کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے یہ نسخہ اس اصل سے نقل کیا ہے جو خود مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ اس نسخے کو کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں سمجھتے، اور اس کے ساتھ وہ دیگر نسخوں کی طرح ہی برتاؤ کرتے ہیں۔

اور اب ہمارے زمانے میں سب سے زیادہ اعتماد کے لائق قسطلانی کا نسخہ ہے، کیوں کہ امام قسطلانیؒ نے حافظ شرف الدین یونینی کے نسخہ پر اعتماد کیا ہے، جو اپنے زمانے کے بڑے زبردست عالم اور حافظ حدیث تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ سلطان نے ارادہ کیا کہ صحیح بخاری کو مکمل اعراب کے ساتھ مرتب کیا جائے، تو اس نے اپنے عہد کے چوٹی کے علماء کو اس کام کے لیے جمع کیا۔ اس موقع پر یونینی نے احادیث کے متون کی تصحیح کی، اور ابن مالک مصنفِ 'الفیہ' نے ان پر اعراب لگائے۔ امام قسطلانیؒ فرماتے ہیں: میں نے ابتدا میں یونینی کے نسخہ کا صرف پہلا نصف حصہ پایا، تو میں نے

اپنی شرح میں اسی پر اعتماد کیا، پھر تیس (۳۰) سال بعد اس کا دوسرا نصف بھی میرے ہاتھ لگا، تو میں نے اپنی شرح کے دوسرے حصے میں اسی کو بنیاد بنایا۔

واضح رہے کہ کبھی کبھی نسخوں کے اختلاف سے مراد میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ جب لوگوں نے امام بخاریؒ سے روایت لی تو انھوں نے اصل حدیث کو محفوظ رکھا، لیکن بعض خصوصی تفصیلات کو غیر ضروری سمجھتے ہوئے چھوڑ دیا، اور یوں سمجھا جیسے یہ 'واجبِ مخیر' ہے، لہٰذا لوگوں نے اپنی فہم کے مطابق ردوبدل کر دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بخاری کی شروح اور ان کی خصوصیات کا بیان:

احناف کی طرف سے صحیح بخاری پر لکھی گئی شروح میں سے یہ ہیں: حافظ قطب الدین حلبیؒ کی شرح، حافظ علاء الدین مغلطائیؒ کی شرح اور حافظ بدر الدین عینیؒ کی شرح، ان میں سے آج ہمارے پاس صرف حافظ عینی کی شرح موجود ہے۔ شوافع کی شروح میں سب سے عمدہ اور مشہور شرح فتح الباری ہے، جو حافظِ عصر ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عینی اور ابن حجر کی شروح بعد میں آنے والے شارحین کے لیے بنیادی مراجع بن گئیں، جیسے ''الخیر الجاری'' ملا محمد یعقوب کی شرح اور قسطلانی کی شرح۔

حافظ ابن حجرؒ کی شرح 'فتح الباری' صنعتِ حدیث، استنباط، عمدہ ترتیب اور واضح بیان اور مراد کے اعتبار سے تمام شروح میں سب سے بہتر ہے، جب کہ حافظ عینی کی شرح الفاظ کی توضیح اور تفسیر کے لحاظ سے سب سے اچھی ہے، اور علماء کے اقوال کو سب سے زیادہ جمع کرنے والی شرح ہے، البتہ اس میں بیان کا تسلسل اور نظم ویسا مضبوط نہیں جیسے ابن حجرؒ کی شرح میں ہے۔ میں نے اپنے شیخ رحمہ اللہ سے یہ بات سنی تھی کہ یہ انتشار صرف ابتدائی حصوں میں ہے، شاید انھوں نے فرمایا کہ تیسرے یا چوتھے حصے تک ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی شرح کا مقام حافظ عینی کی شرح سے برتر ہے۔

کتاب ''التذکرہ'' میں ہے کہ جب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی شرح مکمل کی، تو لوگوں کے لیے ایک دعوتِ ضیافت کا اہتمام کیا، جس میں سلطان کو بھی مدعو کیا گیا، اور اس تقریب میں اسی (۸۰) مشہور علما شریک ہوئے۔ اس موقع پر حافظ رحمہ اللہ نے ان کے سامنے فتح الباری کا مقدمہ شروع سے آخر تک پڑھا، جو کہ ایک جلد پر مشتمل تھا۔

یہ شرح حافظ عینی رحمہ اللہ تک مصنف کی اجازت سے پہنچی، جب حافظ عینی رحمہ اللہ نے اس میں احناف پر بعض تعقبات دیکھے تو انھوں نے اپنی شرح میں حافظ ابن حجر پر کئی مقامات پر تعقب کیا۔ جب حافظ عینی کی شرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تک پہنچی تو انھوں نے جواب میں ایک الگ کتاب تصنیف کی، جس کا نام ''انتقاض الاعتراض'' رکھا۔ میں نے اس

کتاب کا ایک خطی نسخہ دیکھا ہے۔اس کتاب میں انہوں نے عینی رحمہ اللہ کے تمام اعتراضات جمع کیے،بعض کے جوابات دیئے،اور بعض جگہیں خالی چھوڑ دیں، جو اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان کے جواب میں متحیر تھے۔ جہاں انہوں نے جواب دینا چاہا، وہاں بھی کلام میں سختی اختیار نہیں کی۔ یقیناً انہوں نے کئی مقامات پر بہت تسلی بخش جواب دیے،لیکن وہ اس کتاب کی تکمیل سے پہلے ہی دنیا سے رخصت ہو گئے۔

ان دونوں شروح (فتح الباری اور عمدۃ القاری) کے علاوہ بھی کئی شروح لکھی گئیں،مگر وہ سب گویا ان دونوں کی تابع و فرع ہیں۔اور کشف الظنون میں جن شروح کا ذکر آیا ہے،ہمیں ان میں سے کسی کا ذکر کسی دوسری شرح میں نہیں ملا، نہ ہی ان سے کوئی نقل کسی شارح کے یہاں ملی۔واللہ تعالیٰ اعلم

بخاری کی احادیث:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ میں فرمایا کہ نووی رحمہ اللہ نے صحیح بخاری کی احادیث کی جو تعداد بیان کی ہے وہ درست نہیں ہے، پھر انہوں نے تفصیل سے صحیح تعداد کو واضح کیا ہے۔اس کے بعد مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ نے دونوں اقوال (یعنی نووی اور ابن حجر کے درمیان) تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔لیکن میرے نزدیک یہ ایسی تاویل ہے جسے خود قائل بھی پسند نہ کرے، کیوں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خود نووی رحمہ اللہ کے قول کی تردید کی ہے،تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں؟ مزید برآں، حافظ رحمہ اللہ نے جو عدد بیان کیا اس میں بھی ایک سہو ہوا ہے، جس کی طرف قسطلانی نے تنبیہ کی ہے جو حافظ کے شاگرد تھے۔جب ہم نے بھی احادیث کو شمار کیا تو وہ قسطلانی کے مطابق ہی نکلیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قسطلانیؒ نے شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ کیوں کہ ابن ہمام، بدرالدین عینی، اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ تینوں ایک ہی زمانے میں تھے۔لوگ حدیث کے حصول کے لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے پاس جاتے تھے اور فقہ و اصولِ فقہ کے لیے ابن ہمام رحمہ اللہ کے پاس۔ممکن ہے کہ ابن ہمام رحمہ اللہ کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے بالمشافہ اجازت حاصل نہ ہوئی ہو، البتہ جب وہ حافظ کا ذکر لفظ 'شیخ' کے ساتھ کرتے ہیں،تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھیں تحریری اجازت حاصل تھی۔

بخاری کے تراجم اوران کے رموز کا بیان:

امام بخاری رحمہ اللہ تراجم الابواب کے باب میں اپنے وقت کے سب سے آگے بڑھنے والے، دقیق النظر عالم

تھے، ان سے پہلے کسی نے اس انداز کے تراجم وضع نہیں کیے، اور نہ ہی بعد والوں میں سے کوئی ان کے مثل ہو سکا۔ وہ اس فن کے بانی اور موجد بھی ہیں اور وہی خاتم بھی۔ وہ ہر باب کے عنوان میں ایسی آیات لاتے ہیں جو اس کے مضمون سے تعلق رکھتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وہ اس باب سے متعلق تمام آیات کا احاطہ بھی کرتے ہیں۔ انہوں نے ان تراجم میں فقہی فروع کے مسائل کی طرف اشارے کیے، اور بتایا کہ ان مسائل کا استنباط حدیث سے کس طرح کیا جا سکتا ہے، ساتھ ہی اپنی فقہی ترجیحات کی طرف بھی لطیف اشارے کیے، اسی طرح انہوں نے قرآن میں فقہی ابواب کے مواقع کی بھی نشان دہی کی، بلکہ ان فقہی ابواب کو قرآن کی آیات سے بہ طور استدلال اس طرح قائم کیا کہ جس سے قرآن، حدیث اور فقہ کا باہمی ربط واضح ہو جائے۔

ان کے اجتہاد کی بلندی اور دقتِ نظر ان کے تراجم میں بکھری ہے، کہا گیا ہے کہ امام بخاریؒ کا فقہ ان کے تراجم الابواب میں پوشیدہ ہے۔ چناں چہ امام بخاریؒ کے تراجم میں فقہ، اصول فقہ، کلام جیسے مختلف علوم بکھرے ہوئے ہیں، جن کی طرف انہوں نے نہایت اختصار کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے، اس طرح کہ بہت کم لوگ ہی ان کے اشارات کو سمجھ پاتے ہیں۔ اس کی کئی وجوہات ہیں:

وہ اپنی طرف سے کلام لانے کے بجائے الفاظِ حدیث ہی سے ترجمہ قائم کرتے ہیں، پھر اس کے نیچے آثار نقل کرتے ہیں؛ تا کہ کسی ایک موقف کے رجحان کی طرف اشارہ کر سکیں۔ اگر وضاحت نہ ہو تو وہ ایک دو الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں۔ کبھی متعارض آثار نقل کرتے ہیں؛ تا کہ اختلاف کے پہلو کو ظاہر کریں اور کسی ایک جانب کو قطعی قرار نہ دیں۔ چوں کہ وہ اکثر اپنے مقصود کو اپنے الفاظ میں بیان نہیں کرتے ہیں، بلکہ الفاظِ حدیث اور آثار کے ٹکڑوں سے اپنا مدعا ظاہر کرتے ہیں، اس لیے ان کے مقصد تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے آج تک ان کی مراد کو سمجھنے میں بہت محنت اور غور و فکر کے باوجود بھی بات اکثر ظن و تخمین ہی کے درجے میں رہ جاتی ہے۔ چناں چہ آپ دیکھتے ہوں گے کہ علماء ان کے تراجم کی مراد میں اختلاف کرتے ہیں، اور ان کے مقصد کو سمجھنے میں انتھک محنت کرتے ہیں، لیکن پھر بھی معاملہ مکمل طور پر واضح نہیں ہو پاتا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مصنفِ علام رحمہ اللہ نے احادیث کے انتخاب میں اتنی سخت شرائط مقرر کیں کہ بعض ایسی روایتوں کو بھی چھوڑ دیا جو دوسرے علماء کے نزدیک حسن، بلکہ صحیح کے درجہ کی تھیں، اسی وجہ سے ان کی کتاب میں احادیث کا ذخیرہ کم نظر آتا ہے۔ پھر جب انہوں نے انہی محدود احادیث سے فقہی ابواب کے دلائل قائم کرنا چاہے، تو وہ وجوہِ استدلال میں تکرار اور وسعت پر مجبور ہوئے، اور یہی ان کا کمال ذہانت واختراع ہے۔ البتہ جو شخص ان کے دقیق رموز

اور باریک نکات سے واقف نہیں، اور جسے ان کے علمی ذوق کا ادراک نہیں، وہ ان کے دلائل دیکھ کر تعجب میں پڑ جاتا ہے، اور وہ نہیں سمجھ پاتا کہ انہوں نے احادیث کے معاملہ میں خود پر سختی برتنے کی وجہ سے اشاروں اور کنایوں سے استدلال کیا، اور محض لطیف اشاروں ہی پر اکتفا کیا۔

عجیب بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے باوجود اپنے کثرتِ قیاس کے، قیاس کے قائلین پر سخت کلام کیا ہے۔ اس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ وہ تنقیح مناط پر عمل کرتے تھے جو کہ قیاس سے مختلف ہے، جیسا کہ آگے اس کا فرق واضح کیا جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اسی طرح جب وہ کسی موقف کو اختیار کرتے ہیں، تو دوسرے موقف کو بالکلیہ ترک کر دیتے ہیں، یہاں تک کہ اس کے لیے کوئی دلیل بھی ذکر نہیں کرتے، اگرچہ اس موقف کی تائید میں موجود حدیث ان کی شرط پر صحیح ہو اور ان کی کتاب میں بھی ہو، مگر وہ اسے اس باب میں نہیں لاتے، بلکہ کسی دوسرے باب میں دوسری مناسبت کے ساتھ بطورِ استشہاد ذکر کرتے ہیں۔ اس کے برعکس، امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ دونوں فریقوں کے لیے الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں، اور ہر فریق کے دلائل بھی ذکر کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کا معمول یہ بھی ہے کہ وہ تراجم الابواب میں جو آثار لاتے ہیں، بعض کو معروف صیغہ کے ساتھ لاتے ہیں اور بعض کو مجہول صیغہ کے ساتھ، اور مشہور بات یہی ہے کہ وہ جب کسی اثر کو محقق اور ثابت سمجھتے ہیں تو اسے معروف صیغے کے ساتھ لاتے ہیں، اور اگر کسی اثر میں کمزوری یا احتمال پاتے ہیں جو نقد و تحقیق کا محتاج ہو تو اسے مجہول صیغہ کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب امام بخاریؒ کسی روایت کو صیغہ معروف کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو اس صورت میں ان کا معاملہ اس معلق روایت کے ساتھ قطعی طور پر درست اور ثابت ہوتا ہے، البتہ اس بات پر غور باقی رہتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے راویوں میں سے کن افراد کو ظاہر کیا ہے اور کن کو حذف کیا ہے۔

پھر فرمایا کہ استقراء کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ان کی یہ معلق روایات کئی اقسام کی ہیں: ان میں سے کچھ ان کی شرط کے مطابق ہیں، اور کچھ ان کی شرط کے مطابق نہیں ہیں۔ جو ان کی شرط پر ہیں، ان کے عدمِ اتصال کی کئی وجہیں ہیں جنھیں شارحین نے بیان کیا ہے،

اور جو ان کی شرط پر نہیں، ان میں سے کچھ حسن لذاتہ ہیں، اور کچھ ضعیف ہیں، لیکن ان کا ضعف رواۃ میں قدح کی وجہ سے نہیں، بلکہ سند میں معمولی انقطاع کی بناء پر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہیں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک انقطاع اگر معمولی ہو تو وہ اسے بڑا عیب نہیں سمجھتے، اور اس کی وجہ سے حدیث کو ترک نہیں کرتے، نہ ہی اسے صیغۂ تمریض کے ساتھ لاتے ہیں، بلکہ اسے معروف کے صیغہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

لیکن جب وہ صیغہ تمریض کے ساتھ کوئی معلق روایت ذکر کرتے ہیں، تو فرماتے ہیں کہ اس سے معلق عنہ کی صحت لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ ان میں کچھ صحیح روایات بھی ہوتی ہیں، اور کچھ غیر صحیح بھی۔ چناں چہ ایسی معلق روایات میں ان کی شرط کے مطابق صحیح روایات بہت کم پائی جاتی ہیں، اور جب وہ کسی روایت کو معنیً روایت کرتے ہیں، تو وہ اسے صیغہ تمریض کے ساتھ لاتے ہیں، ایسا اس وقت ہوتا ہے کہ جب وہ اس روایت کو اپنی اسی کتاب میں کسی دوسرے موقع پر مسنداً ذکر کر چکے ہوتے ہیں۔ اور معلق میں اس روایت کو صیغہ تمریض کے ساتھ لاتے ہیں، جزم کے ساتھ نقل نہیں کرتے؛ کیوں کہ انہوں نے اسے معنی کے اعتبار سے روایت کیا ہوتا ہے۔

اور اگر امام بخاری رحمہ اللہ کسی حدیث کو جسے انہوں نے صیغہ تمریض کے ساتھ ذکر کیا ہو، اپنی کتاب کے کسی دوسرے مقام پر ذکر نہ کیا ہو تو ایسی احادیث کی کئی قسمیں ہیں: بعض صحیح ہوتی ہیں، لیکن ان کی شرط پر نہیں ہوتیں، بعض حسن لغیرہ ہوتی ہیں، بعض ضعیف فرد ہوتی ہیں، مگر عمل اس کے موافق ہوتا ہے، اور بعض ضعیف فرد وہ ہوتی ہیں جن کے لیے کوئی مؤید یا جابر نہیں ہوتا، مگر یہ آخری قسم اس کتاب میں بہت ہی کم پائی جاتی ہے، اور جہاں ایسی ضعیف روایت آتی ہے، امام بخاری رحمہ اللہ خود اس پر ضعف کی صراحت فرما دیتے ہیں، جب کہ اس سے پہلے کی قسموں میں ایسا نہیں کرتے۔

چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ان دو صیغوں پر نہایت باریک بینی سے عمل کیا ہے، بسا اوقات ایک ہی باب میں وہ کچھ بات جزم سے اور کچھ تمریض سے بیان کرتے ہیں، اور ایسا اُسی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جو یہ مشہور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ صیغۂ تمریض صرف ضعیف احادیث کے لیے لاتے ہیں، یہ درست نہیں ہے، بلکہ وہ بعض صحیح احادیث کے لیے بھی صیغۂ تمریض استعمال کرتے ہیں، لیکن اس وجہ سے نہیں کہ سند کمزور ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ روایت بالمعنی ہوتی ہے۔

ان کا ایک اور معمول یہ ہے کہ وہ کبھی کسی باب میں کوئی حکم بتانے کے لیے حدیث کے ایک جز یا ٹکڑے کو بطور مرفوع روایت ذکر کرتے ہیں، جو اگر چہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہوتا ہے، لیکن اس سے جو فقہی مسئلہ اخذ ہوتا ہے وہ درست ہوتا ہے، اور ضعف محض سند یا طریق میں ہوتا ہے، اس لیے وہ اسے صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، پھر اس پر اپنی شرط کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی عظمت اور جلالتِ قدر کو پہچانیں، وہ جہاں کلام کرنا جائز اور درست ہوتا ہے وہاں بھی اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہتے، بلکہ جو کچھ کہنا ہوتا ہے؛ خواہ وہ استنباطِ فقہی ہو، کسی مسئلے کا انتخاب ہو یا کسی قول کو اختیار کرنا یا ترک کرنا ہو، وہ اسے اشارے سے بیان کرتے ہیں، اور ایسے لطیف انداز میں استدلال کرتے ہیں کہ عقل حیران رہ جاتی ہے اور اکابر علماء ششدر رہ جاتے ہیں۔

ان کا ایک اور طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ کبھی حدیث لاتے ہیں مگر باب کا ترجمہ قائم نہیں کرتے، اور کبھی ترجمہ کے ساتھ باب قائم کرتے ہیں مگر اس کے تحت کوئی حدیث نہیں لاتے۔ پہلی صورت کے بارے میں بہترین جواب یہ ہے کہ ایسی احادیث پچھلے باب کا تتمہ یا اس کی تفصیل ہوتی ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ حدیث گذشتہ باب سے متعلق اور مناسبت رکھنے والی ہو، اور اگر مناسبت نہ ہو تو پھر یہ توجیہ درست نہیں ہوگی۔ ہمارے استاد و شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دراصل طالبِ علم کے لیے تمرین ہوتی ہے، تاکہ وہ حدیث کے مفہوم پر غور کر کے خود ترجمہ قائم کرے۔

دوسری صورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت ہوتا ہے جب امام بخاری کو اس مسئلے پر اپنی شرط کے مطابق حدیث نہیں ملتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بعض اوقات وہ اس طرح کسی مسئلے کو بیان کرنا چاہتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس پر دلیل ذکر کریں، جیسا کہ بعض تراجم کے اجزاء میں۔ ان شاء اللہ اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا معمول یہ بھی ہے کہ وہ تراجم الابواب میں معلقات، آثار، اور معمولی ضعف والی مرفوع احادیث ذکر کرتے ہیں، اور بہت سی مرتبہ وہ مرفوع روایت کے بعد متابعات کو تعلیقاً ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی معلقات دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک وہ جو باب کے عنوان میں ذکر کرتے ہیں، دوسری وہ جو مرفوع روایت کے بعد بطورِ متابعت لاتے ہیں۔ ان کا متابعت لانے کا انداز امام مسلمؒ اور امام طحاویؒ کے طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دونوں (مسلم وطحاوی) سند کو ابتدا سے انتہا تک ذکر کرتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ اس روایت کے الفاظ میں اضافہ یا کمی ہے، لیکن پورا متن نہیں لاتے۔ جب کہ امام نسائی رحمہ اللہ سند اور متن دونوں کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں، اور یہ طریقہ سب سے زیادہ مفید ہے۔ اور امام ابوداود رحمہ اللہ صرف حوالہ دینے پر اکتفا کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ کبھی ایک ہی ترجمہ میں مختلف النوع مسائل ذکر کرتے ہیں، جو کسی ایک فقہی باب کے تحت نہیں آتے۔ چناں چہ بعض شارحین نے ان تمام مسائل کو ایک ہی باب میں لانے اور ان کے درمیان کوئی قدرِ مشترک تلاش کرنے میں تکلف کیا ہے، حالاں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ تمام مسائل اصل میں ایک ہی باب کے ہیں، بلکہ وہ انہیں اس باب سے ملحق مسائل کے طور پر لاتے ہیں۔ لہٰذا ایسے مقامات پر خود کو

زحمت میں نہ ڈالیں؛ کیوں کہ یہ ایک تنگ وادی ہے، ہم نے اس تنگی سے آپ کے لیے آسانی پیدا کر دی ہے۔ مثلاً صفحہ ۲۹ میں یہ باب ہے: باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، وكان عطاء لا يرى بأسا أن يتخذ منه الخيوط والحبال، وسؤر الكلاب وممرها في المسجد... الخ (باب: اس پانی کے بارے میں جس سے انسان کے بال دھوئے جائیں، اور عطاء کہتے ہیں کہ اس پانی سے دھاگے اور رسیاں بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ باب کتے کے جھوٹے اور مسجد میں اس کے گزرنے کے بارے میں ہے) اب دیکھیں کہ پہلی بات پانی یا دھاگے اور رسی بنانے سے متعلق ہے، جب کہ دوسری بات کتے کے سؤر سے متعلق ہے۔ یہ دونوں مسائل پانی کے باب سے نہیں ہیں؛ کیوں کہ سؤر عام ہے چاہے وہ پانی میں ہو، کھانے میں ہو یا کسی اور چیز میں، لہذا جو شخص کتے کے سؤر کو نجس سمجھتا ہے، وہ جس چیز میں گرے اسے ناپاک قرار دیتا ہے، اور جو اسے نجس نہیں مانتا، وہ اسے پاک سمجھتا ہے۔ چناں چہ شارحین نے یہاں پریشانی محسوس کی اور ہر ایک کو ایک قدر مشترک کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی۔ اور میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام بخاریؒ ایک ترجمہ میں مختلف مسائل ذکر کریں، بہ شرطے کہ ان میں کچھ نہ کچھ مناسبت یا تعلق پایا جاتا ہو، خواہ وہ تعلق بعید ہی کیوں نہ ہو۔

پھر اگر آنے والے مضمون پر کسی مرفوع حدیث سے دلیل مل جائے تو وہ حدیث باب کا عنوان (مترجم بہ) بن جاتی ہے، اور اگر ایسی کوئی مرفوع دلیل نہ ہو تو وہ باب حدیث کے لیے مترجم لہ کے طور پر ہوتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے وضاحت کی ہے، اور آگے اس کی مزید تفصیل آئے گی۔

کبھی امام بخاری رحمہ اللہ ایسا بھی کرتے ہیں جسے میں 'اِنجاز' کہتا ہوں، کہ اگر کوئی مسئلہ بہ ظاہر اس باب کا نہ ہو، لیکن وہ اسی حدیث سے مستنبط ہوتا ہو جو اس باب میں لائی گئی ہے، تو امام بخاری اسی جگہ اس پر تنبیہ کر دیتے ہیں، تا کہ جب موقع آئے تو وہ اس مسئلے کے بیان سے فارغ ہو چکے ہوں، چوں کہ اس کا استدلال اسی حدیث سے ہو رہا ہوتا ہے، اس لیے وہ اس کے باب کا انتظار نہیں کرتے۔

ان کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ ترجمہ قائم کرتے وقت وہ حدیث کے متن میں ایک لفظ اپنی طرف سے بڑھا دیتے ہیں، جس کا مقصد ہوتا ہے کہ حدیث کو اس کے مورد اور محل سے عام کر دیا جائے؛ تا کہ حکم صرف ایک حالت پر محدود نہ رہے۔ اسی طرح ان کے تراجم میں کئی رموز اور لطائف ہیں، جنہیں آپ ہماری درسی تقریر کے دوران جان لیں گے۔ ان شاء اللہ

امام بخاری کا ایک انداز یہ بھی ہے کہ وہ الگ الگ مناسبت کے پیشِ نظر ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب میں مکرر

لاتے ہیں، جب کہ امام مسلم رحمہ اللہ ایسا نہیں کرتے، بلکہ وہ ایک حدیث کو ایک باب میں صرف ایک بار ذکر کرتے ہیں، مگر اس کے تمام طرق اور اختلافِ الفاظ وہیں جمع کر دیتے ہیں۔ حدیث کے طرق اور الفاظ کا باہمی تقابل امام مسلمؒ کے ہاں امام بخاریؒ سے زیادہ پایا جاتا ہے، چناں چہ امام مسلمؒ پہلے ایک سند ذکر کرتے ہیں جو کسی راوی تک پہنچتی ہے، پھر دوسری سند جو اس کے ساتھ راوی تک، اور اسی طرح آگے بڑھتے جاتے ہیں۔ وہ متنِ حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: نحوہ یا مثلہ، اور اس طرح متابعت مکمل طور پر واضح ہو جاتی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اپنی کتاب میں صرف مسانید جمع کرنا نہیں تھا، بلکہ فقہی مسائل پر تنبیہ اور استنباط بھی ان کا مقصود تھا؛ اسی لیے ان پر لازم ہوا کہ وہ احادیث کو مختلف ابواب میں مکرر ذکر کریں۔ اور امام بخاریؒ بہت کم ایسا کرتے ہیں کہ کسی حدیث کو ایک ہی سند اور ایک ہی الفاظ کے ساتھ دو مقامات پر ذکر کریں۔ امام نوویؒ نے فرمایا کہ جو شخص ایسی حدیث چاہتا ہو جو علل سے پاک ہو تو وہ 'صحیح بخاری' سے لے، اور جو شخص الفاظ اور معنی کے اختلافات کو جاننا چاہے تو وہ اسے صحیح مسلم سے حاصل کرے؛ کیوں کہ امام مسلمؒ نے اسی پہلو پر خاص توجہ دی ہے۔

افادات پر اضافات (فتح الباری سے ماخوذ اقتباسات)

امام بخاری رحمہ اللہ کبھی باب کا ترجمہ اسی لفظ سے قائم کرتے ہیں جو حدیث کے الفاظ میں ہے، یا کبھی اس کے بعض حصے سے، یا کبھی اس کے معنی سے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ترجمہ کے الفاظ میں ایک سے زیادہ معنی کا احتمال ہوتا ہے، تو امام بخاری رحمہ اللہ نیچے ذکر کردہ حدیث کے ذریعے ان میں سے ایک معنی کو متعین کر دیتے ہیں۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ احتمال حدیث کے الفاظ میں ہوتا ہے اور ترجمہ میں اس کی تعیین ہوتی ہے، ایسے موقع پر ترجمہ حدیث کی مراد کو واضح کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اکثر وہ ایسا اس وقت کرتے ہیں جب ان کے معیار کے مطابق کوئی ایسی حدیث نہیں ملتی جو اس باب کے مقصد کو ظاہر الفاظ میں بیان کرتی ہو۔ اور بعض اوقات وہ اس طرز کو طلبہ کے ذہنوں کو تیز کرنے کے لیے کرتے ہیں؛ تاکہ وہ پوشیدہ معانی، اشاروں اور کنایوں سے مفہوم تک پہنچنے کی مشق کریں۔ یہ آخری طریقہ اکثر اس وقت اختیار کرتے ہیں جب اس کے معنی کی وضاحت کرنے والی حدیث پہلے یا بعد میں کسی مقام پر ذکر کر چکے ہوتے ہیں، گویا وہ اس مقام پر اس کا حوالہ دے رہے ہوتے ہیں، اور رمز و اشارے کے ذریعے قاری کو اس طرف متوجہ کر رہے ہوتے ہیں۔

ان کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کبھی وہ باب کا عنوان استفہام کے انداز میں قائم کرتے ہیں، جیسے فرماتے ہیں کہ کیا ایسا ہو سکتا ہے؟ یا کس نے یہ کہا؟ وہ ایسا اس وقت کرتے ہیں جب کسی مسئلے میں دو احتمالات ہوں اور وہ کسی ایک پہ قطعی فیصلہ نہیں

کرنا چاہتے۔ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واضح کریں کہ یہ حکم ثابت ہے یا نہیں، لہذا وہ اس حکم کا ترجمہ قائم کرتے ہیں، اور یہ بتاتے ہیں کہ یہاں دونوں پہلو ممکن ہیں، کبھی ایک احتمال زیادہ قوی ہوتا ہے، لیکن امام بخاری رحمہ اللہ اس کے باوجود قاری کے لیے غور و تحقیق کا دروازہ کھلا رکھتے ہیں، تاکہ اسے معلوم ہو کہ یہ مسئلہ اجتہادی نوعیت کا ہے، یا اس میں تعارض ہے جو توقف اور غور و فکر کا متقاضی ہے، یا اس میں اجمال ہے، یا حکم تک پہنچنے کے طریقہ استدلال میں اختلاف ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ بھی معمول ہے کہ وہ کبھی ایسا باب قائم کرتے ہیں جو بہ ظاہر بہت معمولی اور کم فائدہ مند معلوم ہوتا ہے، لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو اس میں گہرا علمی نکتہ ہوتا ہے۔ مثلاً ان کا عنوان: باب قول الرجل: ما صلینا (باب: آدمی کا یہ کہنا کہ ہم نے نماز نہیں پڑھی) یہ بہ ظاہر ایک عام جملہ معلوم ہوتا ہے، لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے ذریعے ان لوگوں کی رائے کی تردید کی ہے جو اس کے استعمال کو ناپسند کرتے ہیں۔

اسی طرح وہ کبھی کسی مخصوص واقعے سے متعلق عنوان قائم کرتے ہیں جس کا مطلب ابتدا میں سمجھ نہیں آتا، جیسے ان کا عنوان: باب استیاك الإمام بحضرة الرعیة (باب: امام کا رعایا کے سامنے مسواک کرنا) بعض لوگ سمجھ سکتے ہیں کہ مسواک کرنا کم درجے کے کاموں میں سے ہے، تو ہو سکتا ہے کسی کو یہ خیال آئے کہ مسواک لوگوں کے سامنے کرنا مناسب نہیں، امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کے ذریعے اس غلط خیال کی تردید کی ہے؛ کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لوگوں کے سامنے مسواک کی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ مسواک کرنا نظافت اور خوشبو کا عمل ہے۔ یہ نکتہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے واضح فرمایا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ عنوان بخاری میں خود نہیں دیکھا، لہذا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اسے بہ طور مثال بیان کیا ہے۔

اور جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، امام بخاری رحمہ اللہ کا معمول حدیث کو مکرر لانے کا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بہت کم ایسا کرتے ہیں کہ کسی حدیث کو ایک ہی سند اور ایک ہی الفاظ کے ساتھ دو جگہ ذکر کریں، بلکہ وہ عام طور پر حدیث کو کسی دوسری سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور اس کے کئی مقاصد ہوتے ہیں:

کبھی وہ ایک حدیث کسی ایک صحابی سے روایت کرتے ہیں، پھر وہی حدیث کسی دوسرے صحابی سے لاتے ہیں، تاکہ حدیث غریب نہ رہے۔ چناں چہ وہ دوسرے اور تیسرے طبقہ میں، یہاں تک اپنے شیوخ تک یہی طرز اختیار کرتے ہیں۔

بعض اوقات وہ اسی اصول پر بعض احادیث کو صحیح قرار دیتے ہیں، تو چوں کہ ہر حدیث مختلف معنی پر دلالت کرتی

ہے، تو وہ ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب میں مختلف اسناد سے ذکر کرتے ہیں۔

بعض اوقات احادیث کے بعض رُواۃ مکمل بیان کرتے ہیں، جب کہ بعض اسے مختصر لفظوں میں نقل کرتے ہیں، تو امام بخاری رحمہ اللہ ان احادیث کو اسی طرح نقل کرتے ہیں جیسے مروی ہیں، تا کہ ان احادیث کو نقل کرنے والوں سے شبہات دور ہو جائیں۔

بعض اوقات راویوں کے الفاظ میں کبھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے، یعنی کوئی راوی ایسا لفظ بیان کرتا ہے جو دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے، ایسے موقع پر امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو تمام صحیح طرق سے ذکر کرتے ہیں جو ان کی شرط پر پوری اترتی ہو، اور ہر مختلف لفظ کے لیے ایک الگ باب قائم کرتے ہیں۔

اسی طرح بعض احادیث ایسی ہوتی ہیں جن کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہوتا ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ موصول روایت کو راجح سمجھتے ہیں، تو اسی کو اختیار کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی مرسل روایت کو بھی ذکر کر دیتے ہیں، تا کہ اشارہ ہو جائے کہ ان کے نزدیک اس مرسل روایت کا اثر صحیح روایت پر نہیں پڑتا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض رُواۃ ایک راوی کا اضافہ کر دیتے ہیں، اور بعض اسے حذف کر دیتے ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ دونوں طریقوں سے حدیث ذکر کرتے ہیں؛ جب ان کے نزدیک یہ ثابت ہو کہ راوی نے یہ حدیث اس شیخ سے بھی سنی، جنھوں نے وہ حدیث کسی اور سے بیان فرمائی، پھر اسی راوی نے خود جا کر اس دوسرے شیخ (یعنی شیخ کے شیخ) سے ملاقات کر کے وہ حدیث اُن سے بھی سنی، لہٰذا وہ کبھی ایک واسطے سے، اور کبھی دو واسطوں سے بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح کبھی وہ ایسی حدیث لاتے ہیں جسے راوی نے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہو، تو امام بخاری رحمہ اللہ اسے دوسری سند سے بھی روایت کرتے ہیں جس میں سماع کی صراحت موجود ہو، جیسا کہ ان کا معروف اصول ہے کہ وہ اتصالِ سند کے لیے راویوں کے باہمی ملاقات (لقاء) کے ثبوت کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اور جہاں تک امام بخاری رحمہ اللہ کے حدیث کو مختلف ابواب میں تقطیع کرنے یا اس کے بعض حصے پر اکتفا کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حدیث کا متن مختصر ہو یا اس کا بعض حصہ بعض سے مربوط ہو، اور اس میں دو یا زیادہ احکام پائے جاتے ہوں، تو وہ بعینہٖ اسی حدیث کو مکرر لاتے ہیں، اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ ہر بار حدیث میں کوئی نیا اور اہم حدیثی نکتہ ذکر ہو، بہ ایں طور کہ جب وہ حدیث کو دوبارہ ذکر کریں تو وہ پہلے والے شیخ کے علاوہ کسی دوسرے شیخ سے روایت کریں، تا کہ اس حدیث کے لیے کثرتِ طرق ظاہر ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کے پاس صرف ایک ہی سند ہوتی ہے، تو ایسی صورت میں وہ اسی ایک حدیث کو مختلف انداز سے استعمال کرتے ہیں؛ کہیں موصول ذکر کرتے ہیں، کہیں

معلق انداز میں، کہیں پورا متن لاتے ہیں، اور کہیں صرف وہ جملہ بیان کرتے ہیں جو اس خاص باب کے مقصد سے متعلق ہوتا ہے۔

اگر حدیث کے متن میں متعدد جملے ہوں جن میں آپس میں ربط نہ ہو، تو وہ ہر جملہ ایک مستقل باب میں ذکر کرتے ہیں، تاکہ کتاب طویل نہ ہو جائے۔ البتہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب طبیعت میں نشاط اور قوت ہو تو وہ پوری حدیث کو مکمل طور پر نقل کر دیتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کسی حدیث کو یوں ہی مکرر نہیں لاتے، بلکہ ہر تکرار کے پیچھے ایک مخصوص علمی نکتہ ہوتا ہے۔

انہی دقیق مقاصد کو نہ سمجھنے کی وجہ سے کچھ لوگوں نے یہ گمان کیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب بغیر تبییض کے چھوڑ دی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام بخاری کے تراجم نے اہلِ فکر کو حیران کر دیا اور عقل ونگاہ کو ورطۂ تعجب میں ڈال دیا۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے کہ:

أعيا فحول العلم حل رموزها أبداها في الأبواب والأسرار

(علم کے بڑے بڑے ماہرین بھی اس کے تراجم کے رموز حل کرنے سے عاجز آ گئے جسے امام بخاری نے ابواب اور اسرار میں ظاہر کیا ہے۔)

مترجم لہٗ اور مترجم بہ کا بیان

اور اس سلسلے میں حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں اختلاف پر تنبیہ

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمے میں فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجمہ میں جو کچھ آیات، آثار یا اقوال وغیرہ آتے ہیں، وہ مترجم بہ ہیں؛ کیوں کہ انہیں ترجمہ کے اندر لایا گیا اور باب انہی پر قائم کیا گیا ہے۔ اور اس کے بعد جو احادیثِ مرفوعہ آتی ہیں، وہ مترجم لہ ہیں؛ کیوں کہ ترجمہ انہی احادیث کے لیے قائم کیا گیا اور ان ہی کے سبب سے باب باندھا گیا ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک دوسرے مقام پر ایسا کلام کیا جو پہلے بیان سے کچھ مختلف معلوم ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترجمہ کے اجزاء میں سے بعض حصے مترجم بہ ہوتے ہیں اور بعض حصے مترجم لہ۔ اس کی مثال انہوں نے صفحہ (۱۱۰) پر دی ہے، جہاں امام بخاری رحمہ اللہ کا باب ہے: باب يهوي بالتكبير حين يسجد اور اس کے بعد انہوں نے نافع کا قول نقل کیا: قال نافع: كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه. پھر امام بخاری نے اس

کے بعد ایک حدیث ذکر کی جو صرف ترجمہ کے پہلے حصے سے مناسبت رکھتی ہے، اور دوسرے حصے کے لیے کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے کہا: اس اثر کا اس ترجمہ کے ساتھ ذکر کرنا محلِ اشکال ہے؛ کیوں کہ اس کا 'هوي بالتكبير' سے کوئی تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ پھر انہوں نے ابن منیر رحمہ اللہ کا جواب نقل کیا، مگر اسے تسلیم نہیں کیا، اور جواباً خود فرمایا کہ ظاہر یہی ہے کہ ابن عمر کا یہ اثر ترجمہ کا جزو ہے، اور اسی لیے یہ مترجم بہ ہے، مترجم لہ نہیں ہے۔ لہذا یہاں حافظ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ''يهوي بالتكبير'' مترجم لہ ہے، اور ''قال نافع...'' مترجم بہ ہے، حالاں کہ پہلی اصطلاح کے مطابق یہ دونوں مترجم بہ ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کا مقصد یہاں یہ ہے کہ مترجم لہ وہ حصہ ہے جس کے لیے آگے دلیل یا حدیث ذکر کی جارہی ہے، اور مترجم بہ وہ حصہ ہے جس کے لیے اس باب کے تحت کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی ہے، لہذا ان اجزاء کو ذکر کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ بات بھی احاطۂ علم میں آجائے؛ کیوں کہ وہ باب کے مناسب ہوتی ہے یا کسی قدر ضروری ہوتی ہے، برخلاف ان اجزاء کے جو بہ طور مترجم لہ لاتے ہیں، کیوں کہ یہاں اسے ثابت کرنے اور اس پر دلیل پیش کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ یہ دراصل حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ایک نئی اصطلاح ہے، مگر مناسب یہ تھا کہ وہ اپنی پوری شرح میں ایک ہی اصطلاح پر چلتے؛ تاکہ قاری کے ذہن میں انتشار پیدا نہ ہو۔

اور غالباً حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس تقسیم کا مقصد یہ رکھا کہ جب تراجمِ ابواب اور احادیثِ مرفوعہ کے درمیان مناسبت بیان کرنے میں مشکل پیش آئے، تو اس سے نکلنے کا ایک راستہ مل جائے؛ کیوں کہ بعض اوقات ترجمہ میں ایسی بات ہوتی ہے جو بہ ظاہر حدیثِ مرفوع کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، تو وہاں مناسبت واضح کرنا دشوار ہوجاتا ہے، اور تکلف کے ساتھ تاویلات کرنی پڑتی ہیں۔ لہذا حافظ رحمہ اللہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجمہ کے وہ اجزاء جن کی حدیث سے ظاہری مناسبت نہیں، وہ دراصل مترجم لہ نہیں ہیں کہ ان کے لیے مرفوع دلیل تلاش کی جائے، بلکہ وہ تبعاً ذکر کیے گئے ہیں، اس لیے ان پر زیادہ تکلفات و تاویلات کی ضرورت نہیں ہے۔

مرتبِ کتاب (مولانا بدر عالم میرٹھیؒ) کہتا ہے کہ یہ بات اصحابِ علم پر مخفی نہیں رہنی چاہیے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے خود اپنی عادات و طریقۂ تصنیف کو نہ اپنی کتاب میں واضح فرمایا، نہ کسی اور جگہ؛ بلکہ جو کچھ علماء نے ان کے بارے میں ذکر کیا، وہ سب ان کی کتاب کے گہرے مطالعے کے بعد قیاسی طور پر بیان کیا ہے۔ ہر ایک نے اپنی فہم اور بخاری سے اشتغال کے مطابق بات کہی ہے؛ کیوں کہ آدمی اپنی فطانت اور ذہانت کے مطابق بات کرتا ہے۔ لہذا کسی کو بھی ان اقوال کے بارے میں شیخ سے جھگڑنے یا نزاع کرنے کا حق نہیں، اگر کسی کی طبیعت ان عادات کو جیسا ہم نے بیان کیا قبول کرتی ہے تو بہت خوب، اور اگر نہیں تو بالآخر اسے ماننا ہی پڑے گا۔

صحیحین کی احادیث کے مفیدِ قطع ہونے کے بارے میں فیصلہ کن بات

اس بات میں علماء کا اختلاف ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں وارد احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں یا نہیں۔ جمہور علما کا موقف یہ ہے کہ ان احادیث سے قطع حاصل نہیں ہوتا، جب کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کے برعکس فرماتے ہیں کہ صحیحین کی احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں، احناف میں سے شمس الائمہ سرخسی، حنابلہ میں سے حافظ ابن تیمیہ اور شوافع میں سے حافظ ابن صلاح اسی رائے کی طرف مائل ہیں، اگر چہ ان حضرات کی تعداد کم ہے، لیکن ان کا قول ہی درست اور راجح ہے۔ اور جیسا کہ کہا گیا ہے:

تُعَيِّرُنَا أَنَّا قليلٌ عَدِيدُنا فقلتُ لها: إنَّ الكرامَ قليلُ

(اگر تم ہمیں کم تعداد والا کہہ کر عار دلاتے ہو تو سن لو کرم وفضیلت والے ہمیشہ ہی کم ہوتے ہیں۔)

پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے واضح فرمایا کہ صحیحین کی احادیث کا قطعیت کا فائدہ دینا نظری طور پر ہے، جیسے اعجازِ قرآن؛ اس طور پر کہ قرآن کا معجز ہونا قطعی ہے، لیکن یہ نظری ہے، یعنی صرف وہی شخص اس کا اعجاز سمجھ سکتا ہے جسے عربی زبان و بلاغت کا گہرا علم حاصل ہو۔ اسی لیے کہا گیا ہے: لم يدر إعجاز القرآن إلا الأعرجان یعنی قرآن کا حقیقی اعجاز دو لوگوں کے علاوہ کوئی نہیں سمجھ سکا، اور وہ دونوں لوگ پیر سے معذور تھے۔

پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیحین میں تو بہت سی احادیث آحاد ہیں، اور اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبرِ واحد صرف مفیدِ ظن ہوتی ہے۔ تو جواباً عرض ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ یہ مفیدِ ظن ہونا اپنی اصل کے اعتبار سے ہے، اور مفیدِ قطع ہونا ان احادیث کے ساتھ بے شمار قرائن، مؤیدات، اور متعدد طرق کے اعتبار سے ہے۔ چناں چہ یہ قطعیت ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی، بلکہ صرف اہلِ فن کو حاصل ہوتی ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے یہ توفیق دی ہو کہ وہ راویوں کے احوال اور جرح وتعدیل کا گہرا علم رکھتے ہوں، ایسے اہلِ علم جب کسی حدیث پر غور کرتے ہیں، اس کے تمام طرق کی تحقیق کرتے ہیں، اور رواۃ کے حالات و اتصالِ سند کو جانچ لیتے ہیں، تو ان کے دل میں اس کی صحت پر یقین اور قطعی علم حاصل ہو جاتا ہے، اگر چہ یہ یقین ان لوگوں کو حاصل نہ ہو جو اس فن میں بصیرت نہیں رکھتے۔

اور اسی بات سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ صحیحین کی احادیث سے قطعیت کا حاصل ہونا ان احادیث پر امت کے اجماع کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے جو ہم نے بیان کی، یعنی رواۃ کے حالات، ان کی ثقاہت، ضبط، عدالت اور جلالتِ شان پر غور و تحقیق علم قطعی تک پہنچا دیتی ہے، خاص طور پر ان اہلِ نظر و بصیرت کو جو فنِ حدیث کے

دقائق اور اسرار سے واقف ہوں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر کی تقسیم میں اعتبار صرف ان تین صدیوں کا کیا گیا ہے جن کے بارے میں نبی ﷺ نے خیر و برکت کی گواہی دی ہے، لہٰذا تواتر وغیرہ کا اعتبار صرف انہی قرونِ ثلاثہ تک محدود رکھا گیا ہے، نہ کہ ان کے بعد کے زمانوں تک؛ کیوں کہ بعد کی صدیوں میں بہت سی آحاد روایات مشہور ہو گئیں، لیکن ان کا مشہور ہونا معتبر نہیں مانا گیا، اس لیے کہ جو چیز اصل میں ظنی ہو، وہ بعد میں محض شہرت سے قطعی نہیں بن سکتی، چناں چہ امت کا کسی خبر پر اجماع یا اتفاق صحیحین کی احادیث کے قطعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا؛ کیوں کہ وہ احادیث اصل کے اعتبار سے آحاد ہیں۔

البتہ قطعیت دوسری جہت سے حاصل ہو سکتی ہے، یعنی سند اور رواۃ کے احوال پر غور کرنے سے، آپ دیکھتے ہیں کہ اگر ایک جلیل القدر شخص آپ کو کوئی خبر دے تو اس کے احوال، ثقاہت، علم و تقوی اور دین داری کو دیکھتے ہوئے اس کی بات پر ایسے یقین کر لیتے ہیں جیسے سورج کی روشنی پر یقین ہوتا ہے، اور دل میں کسی قسم کا شک یا اضطراب باقی نہیں رہتا۔ ایسے شخص کی خبر کئی افراد کی خبر سے زیادہ قوی اور معتبر ہو سکتی ہے؛ کیوں کہ کبھی ایک ہی شخص پوری جماعت کے برابر یا اس سے بڑھ کر معتبر ہوتا ہے۔ اور دوسرا شخص ایسا بھی ہو سکتا ہے جس کی حیثیت پر کے برابر بھی نہ ہو۔ اسی لیے فرمایا گیا: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل:120] اسی طرح ان کی امت میں سے بھی کچھ لوگ قیامت کے دن تنہا پوری امت کے برابر ہوں گے۔

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

(اور اللہ تعالیٰ پر یہ بات کچھ بعید نہیں کہ وہ پورے عالم کو ایک ہی شخص میں جمع فرما دے۔)

لوگوں کے درمیان یہ تفاوت اور اختلاف ایک طبعی امر ہے، چناں چہ ایسا شخص جو ثقاہت اور ضبط کے اعتبار سے پہلے شخص کی طرح ہے، اس کی خبر ایسے کئی لوگوں کی خبر سے زیادہ قوی اور یقینی ہو سکتی ہے جو اس کے درجے کے نہیں ہیں۔ لیکن یہ یقین اور قطعیت صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو علمِ رجال اور فنِ حدیث کی باریکیوں سے واقف ہوں۔ اسی جیسی بات لوگوں نے اہلِ قباء کے واقعہ کے جواب میں بیان کی ہے کہ جب انہیں نماز کے دوران یہ خبر ملی کہ قبلہ بیت المقدس سے بدل کر کعبہ کی طرف کر دیا گیا ہے، تو انھوں نے فوراً اسی خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے نماز میں اپنا رخ بدل لیا، حالاں کہ ان کا سابقہ قبلہ دلیلِ قطعی سے ثابت تھا، ان کے لیے اس قبلہ سے پھرنا صرف قطعی دلیل سے ہی جائز تھا، لیکن اس موقع پر انہیں صرف خبرِ واحد پہنچی تھی۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انھیں پہلے سے معلوم تھا کہ نبی ﷺ کو کعبہ کی طرف رخ کرنے کی خواہش ہے، اور وہ وحی کے انتظار میں آسمان کی طرف دیکھتے رہتے ہیں، اور انھیں یہ بھی معلوم تھا کہ اللہ تعالیٰ جلد انہیں وہ قبلہ عطا فرمائے گا جس کی انہیں آرزو اور تمنا ہے، چناں چہ جب ان کے پاس ایک معتمد شخص خبر لے کر آیا، اور اس خبر کے ساتھ قرائن وشواہد بھی موجود تھے، تو انہوں نے فوراً یقین کر لیا کہ یہ حکم واقعی نازل ہو چکا ہے، اور اللہ نے نبی ﷺ کو کعبہ کی طرف موڑ دیا ہے۔ یہ خبرِ واحد اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی تھی، لیکن ان تمام قرائن وشواہد کے ملنے کے بعد یقینی وقطعی بن گئی۔

بعض علماء نے اس سلسلے میں بہت عمدہ بات کہی ہے کہ نبی ﷺ کے زمانے میں اکثر اخبارِ آحاد علم یقینی کا فائدہ دیتی تھیں۔ چوں کہ اس حقیقت کا انکار کوئی صاحبِ انصاف شخص نہیں کر سکتا، اسی لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ اختلاف حقیقت میں لفظی اختلاف ہے، یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں رہا کہ صحیحین کی احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں، بلکہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ یہ قطعیت بدیہی ہے یا نظری؛ لہٰذا جنہوں نے کہا کہ یہ احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ یہ مفیدِ قطع نظری ہیں، اور جنہوں نے اس سے انکار کیا ان کی مراد یہ ہے کہ یہ مفیدِ قطع بدیہی نہیں ہیں۔ اور یہی موقف سب سے محقق اور لائق قبول ہے، جو اس سے ہٹتا ہے وہ دراصل جادۂ حق سے انحراف کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیحین میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن میں خود راوی کو شک یا تردد ہوا ہے، تو پھر ان سے علمِ یقینی کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وہم یا شک اصل حدیث کے مضمون میں نہیں پایا جاتا جو مسئلے کا مدار ہے، بلکہ یہ شک ضمنی امور میں ہوتا ہے، جیسے کسی راوی کے نام کے تعین یا واقعے کی تفصیل میں؛ چوں کہ ان امور کا اصل حکم پر کوئی اثر نہیں ہوتا، لہٰذا وہ احادیث کے قطعی ہونے میں مضر نہیں ہیں۔

تمام تر تفصیلات کے بعد خلاصہ یہ ہے کہ صحیحین کی احادیث مجموعی طور پر قطعی دلالت سے خالی نہیں ہوتیں، سوائے ان چند مقامات کے جہاں قطعیت سے کوئی مانع موجود ہو۔ مثلاً اگر مصنف نے کوئی حدیث ذکر کی، مگر اس کے کسی جز پر باب قائم نہیں کیا، تو ایسی صورت میں اس جزئی حصہ میں قطعیت ثابت نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اس پر باب نہ باندھنے سے شبہ پیدا ہو گیا، اور چوں کہ احادیث کی قطعیت قرائن سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا جب خود اس کے خلاف کوئی قرینہ ظاہر ہو گیا تو اس مخصوص حصے میں قطعیت ساقط ہو جائے گی، البتہ یہ کہنا کہ حدیث جب کسی ایک جز میں مفیدِ قطع نہیں رہی، تو پھر پورے متن سے قطعیت ساقط ہو جائے، تو ایسا نہیں ہے۔ اس کی مثال ہے وتر کے بعد دو رکعت نماز بیٹھ کر پڑھنے والی حدیث، یہ حدیث قولاً اور فعلاً دونوں اعتبار سے صحیح سند سے ثابت ہے، اگرچہ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس میں بیٹھ کر پڑھنے کا ذکر اتفاقی قید ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ نے یہ سمجھا کہ یہ عمل نبی ﷺ کے اس فرمان کے خلاف ہے کہ

اپنی رات کی آخری نماز وتر کو بناؤ، اس بنا پر امام مالک نے اس حدیث پر عمل ترک کر دیا۔ لیکن میرے نزدیک یہ حدیث قابلِ اعتبار ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے بھی خلاف نہیں، ان شاء اللہ اس کا تفصیلی بیان مناسب مقام پر آئے گا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں اس حدیث کی تخریج کی، اور اس حدیث کے دوسرے تمام اجزاء پر باب قائم کیا، مگر اس جز (دو رکعت بیٹھ کر پڑھنے) پر کوئی باب قائم نہیں کیا۔ اسی طرح انہوں نے حج میں شرط لگانے والی حدیث کے ساتھ بھی یہی طرزِ عمل اختیار کیا، اسے کتاب الحج میں ذکر نہیں کیا، بلکہ کتاب النکاح میں ایک دوسری فقہی بحث کے تحت ذکر کیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے یہ طرزِ عمل یوں ہی بغیر کسی وجہ کے اختیار کیا ہے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ کسی فقہی مسئلے کو راجح نہیں سمجھتے، تو وہ اس کے متعلق حدیث تو نقل کر دیتے ہیں، اور اس حدیث کے دوسرے تمام اجزاء پر باب باندھتے ہیں، مگر خاص اس جزء پر باب نہیں باندھتے، یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ ان کے نزدیک غیر مختار ہے، اور وہ اسے حدیث سے استنباط کے لائق نہیں سمجھتے۔

اسی طرح کبھی وہ کسی حدیث کو اس کے اصل باب میں ذکر ہی نہیں کرتے، بلکہ اسے کسی دوسرے باب میں لاتے ہیں جہاں وہ حدیث کسی دوسرے جز سے مناسبت رکھتی ہو، یہ طرزِ عمل دراصل اس جانب اشارہ ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث سے ناواقف نہیں ہیں، مگر چوں کہ وہ مسئلہ ان کے نزدیک ضعیف یا غیر راجح ہے، اس لیے وہ نہیں چاہتے کہ قاری کا ذہن اس مسئلے کی طرف جائے، اس لیے وہ عمداً اس پہلو کو نظر انداز کرتے ہیں، یہ بات ذکر نہیں کرتے کہ ذخیرۂ احادیث میں اس مسئلے کے تعلق سے حدیث موجود بھی ہے۔ پھر جب کسی دوسرے مسئلہ کو بیان کرتے وقت یہ حدیث یاد آتی ہے تو اس حدیث کو بعینہ وہاں ذکر کرتے ہیں، اور اس حصے پر باب باندھتے ہیں جس سے وہ اپنے نزدیک مختار مسئلہ مستنبط کرنا چاہتے ہیں، امام بخاریؒ کا یہ طرزِ عمل صحیح بخاری میں بہت بار آیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ خبرِ واحد اگرچہ اس مخصوص جز میں قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی، لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ وہ پوری حدیث قطعیت سے خالی ہو۔ یہی وہ نکتہ ہے جو ہم نے ذکر کیا تھا کہ صحیحین کی احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں۔

خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کے مسئلے میں ایک نادر تحقیق

جب نص قطعی کسی معاملے میں خاموش ہو، اور اس کے بعد کوئی خبر واحد آ جائے جو اس خاموش پہلو میں زیادتی کرے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس زیادتی کو قبول کرنا اور اسے نصِ قطعی پر اضافہ کے طور پر تسلیم کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ نے یہ موقف اختیار فرمایا کہ ایسی زیادتی کو قبول کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ

یہ دراصل نسخ کے معنی میں ہے، اور نسخ خبرِ واحد سے جائز نہیں۔ اس اصولی بات کی وجہ سے بعض محدثین نے فقہائے احناف پر تنقید کی، حتی کہ امام ابوعمرو نے اسے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں نکارت کے دو اسباب میں سے ایک سبب قرار دیا، دوسرا سبب انہوں نے یہ ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں، چناں چہ ان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نبی ﷺ کی حدیثوں کی پروا نہیں کرتے، اور اعمال کو بے وقعت سمجھتے ہیں، حالاں کہ یہ محض لفظی تعبیر کے فرق کی بنا پر پیدا ہونے والا شبہ ہے۔ ان شاء اللہ، ہم کتاب الایمان میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے علمی تبحر اور نیک خصائل کو تفصیل سے بیان کریں گے۔

اسی لیے میں نے اس مقام پر مسئلے کے عنوان کو نفی سے بدل کر اثبات کی شکل میں پیش کیا ہے۔ میں نے اس طرح کئی مقامات پر کیا ہے کہ عنوان بدلا، لیکن مسئلے کی حقیقت برقرار رکھی؛ کیوں کہ میں نے دیکھا کہ بہت سے اعتراضات جو ہم پر کئے جاتے ہیں، درحقیقت عبارت کے فہم میں غلطی یا الفاظ کے ظاہری معنی پر جمے رہنے کی وجہ سے ہیں، چناں چہ جب عنوان کو بدل دیا جائے، تو اشکال خود بہ خود ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے: ''والحق قد یعتریہ سوءُ تعبیرٍ'' یعنی سچ بات کو کبھی ناقص تعبیر بھی گھیر لیتی ہے۔

اور بعض اعتراضات تو سوءِ فہم اور تعصب کی شدت پر مبنی ہوتے ہیں، جیسے کہا گیا ہے:

وکم من عائبٍ قولاً صحیحاً وآفتُه من الفهم السقیم

(کتنے ہی لوگ درست بات پر بھی اعتراض کرتے ہیں، مگر دراصل خرابی ان کے اپنے ناقص فہم میں ہوتی ہے۔)

تعبیر کو بدلتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ خبرِ واحد سے زیادتی جائز ہے، مگر وہ درجۂ ظن میں ہوگی، لہذا اس سے نصِ قطعی پر اضافہ اس طور پر نہیں کیا جا سکتا کہ وہ رکن یا شرط بن جائے۔ یعنی جو چیز قطعی دلیل سے ثابت ہے، وہی رکن یا شرط کہلائے گی، اور جو چیز خبرِ واحد سے ثابت ہو، وہ اس کے درجہ کے مطابق واجب یا مستحب شمار ہوگی۔ یہ بات اصل مسئلے کی تبدیلی نہیں، بلکہ صرف تعبیر کے انداز میں فرق ہے؛ کیوں کہ ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک رکن یا شرط کے درجے میں جو اضافہ خبرِ واحد سے آئے، وہی اصطلاحاً زیادتی کہلاتی ہے، اور اگر وہ اضافہ وجوب یا استحباب کے درجے میں ہو، تو اسے وہ اصطلاحاً زیادتی نہیں کہتے۔ لہذا جب وہ کہتے ہیں: ''الزیادة لا تجوز'' تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ رکنیت یا شرطیت کے درجے میں زیادتی جائز نہیں، اور جب میں کہتا ہوں: ''الزیادة تجوز'' تو میری مراد یہ ہوتی ہے کہ وجوب یا استحباب کے درجے میں زیادتی جائز ہے۔ اس طرح اصل میں کوئی اختلاف یا تضاد نہیں ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے: '' عباراتُنا شتّی وحُسنُك واحدُ'' یعنی ہمارے الفاظ مختلف ہیں، مگر مقصود ایک ہی ہے۔

البتہ ان کے طرزِ تعبیر پر ایک بنیادی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ان کا اسلوب خبر کے معاملے میں کچھ کم اہمیت اور تساہل کا احساس دلاتا ہے، جب کہ میرا اختیار کردہ اسلوب ابتداء ہی سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ خبر کو پوری توجہ، احترام، اور عمل کے ساتھ لیا گیا ہے، اسے اس کے مقام پر رکھا گیا ہے، اور اس کا پورا حق ادا کیا گیا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ ہم بھی حدیث پر عمل کے قائل ہیں، جیسا کہ وہ ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارا موقف ان کے موقف سے زیادہ جامع اور متوازن ہے؛ کیوں کہ ان کے قول کے مطابق تو یہ لازم آتا ہے کہ قطعی دلیل ظنی دلیل پر موقوف ہو جائے، اور یقینی اور غیر یقینی چیزوں کو برابر قرار دیا جائے، جو عقل و منطق کے خلاف ہے۔ اس کے برعکس ہمارے اصول میں ہر دلیل کو اس کے مرتبے کے لحاظ سے استعمال کیا جاتا ہے، ہر ایک کو اس کا حق دیا جاتا ہے اور ہر چیز کو اس کے مقام پر رکھا جاتا ہے، تو بتاؤ کہاں ہمارا انصاف اور توازن اور ان کا طرزِ تسامح؟

میں نے یہ اصول صاحبِ منار علامہ نسفی کے کلام سے اخذ کیا، جہاں انہوں نے خاص کے بہ ذات خود واضح ہونے پر چھ مسائل بیان فرمائے ہیں کہ رکوع اور سجود کے حکم کے ساتھ تعدیل کو بہ طریق فرضیت شامل کرنا درست نہیں ہے، اسی طرح وضو کی آیت میں موالات، ترتیب، تسمیہ اور نیت کو شرط قرار دینا اور طواف والی آیت میں طہارت کو شرط قرار دینا باطل ہے؛ کیوں کہ یہ تمام زیادتیاں خبر آحاد سے ثابت ہیں، اور اگر انہیں رکن یا شرط کے درجے میں مان لیا جائے، تو یہ نص کے لیے بیان نہیں ہوگا، اس لیے خاص تو خود ہی واضح ہوتا ہے، لہذا یہ صرف نسخ کے معنی میں آجائے گا، اور نسخ خبرِ واحد سے درست نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ہم جانتے ہیں کہ یہ تمام زیادتیاں ہے، ان میں کچھ واجب ہیں اور کچھ مستحب، ہم نے ان سب کو اسی فرق کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر خود وہ حضرات بھی ان زیادتیوں میں سے کچھ کو واجب اور کچھ کو مستحب مانتے ہیں، تو پھر ان زیادتیوں کے جواز سے انکار کیسے کر سکتے ہیں؟ کیا یہ صریح تضاد نہیں ہے؟

میں نے اس سے یہ بات سمجھی کہ ائمہ کے نزدیک زیادتی سے مراد صرف وہ زیادتی ہے جو رکن یا شرط کے درجے میں ہو، جب کہ وجوب یا استحباب کے درجے میں جو زیادتی ہو وہ اصطلاحی طور پر زیادتی شمار نہیں ہوتی، اسی لیے انہوں نے ایک طرف زیادتی کی نفی کی، اور دوسری طرف انہی زیادتیوں میں سے بعض کے وجوب یا استحباب کا اقرار بھی کیا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ احناف کا طریقہ یہ ہے کہ ہم ہر ایک کو اس کا پورا حق دیتے ہیں، کسی کا حق کم نہیں کرتے، بلکہ میزانِ عدل کو پورے انصاف کے ساتھ قائم کرتے ہیں، جیسا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔

اسی اصول پر صاحبِ ہدایہ نے بھی نہایت متوازن گفتگو فرمائی، انہوں نے سورہ فاتحہ اور سورت کے وجوب کے

بیان میں لکھا کہ فاتحہ ہمارے یہاں بہ طورِ رکن متعین نہیں ہے، اسی طرح فاتحہ کے ساتھ سورت کا پڑھنا بھی رکن نہیں ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل:20] اور اس آیت پر خبرِ واحد سے کوئی زیادتی جائز نہیں، البتہ وہ خبر عمل کا تقاضا کرتی ہے، لہذا ہم نے ان دونوں کو واجب قرار دیا۔

یہاں صاحبِ ہدایہ نے صاف لفظوں میں بیان کیا کہ خبرِ واحد موجبِ عمل ہے، اور وہ خود اس کے مطابق عمل کے قائل ہیں۔ البتہ وہ اس بحث میں نہیں گئے کہ حدیث ''لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' میں نفیِ صلاۃ سے مراد نماز کا بالکل عدم ہے یا نفیِ کمال۔ انہوں نے اس تفصیل میں پڑنے کے بجائے ہر دلیل کو اس کے مرتبے کے مطابق استعمال کیا۔ جب کہ امام ابن ہمام رحمہ اللہ نے اسی مسئلے میں دوسرا اندازِ جواب اختیار کیا، انہوں نے کہا کہ چوں کہ حدیث میں کوئی واضح قرینہ نہیں کہ 'لا صلاة' سے مراد نفیِ اصل ہے، اور اس کو نفیِ کمال پر محمول کرنا ممکن ہے؛ اس لیے ہم اسے نفیِ کمال پر محمول کرتے ہیں۔ اس طرح امام ابن ہمام رحمہ اللہ نے بحث کو دلالت کے پہلو سے لیا کہ اس سے مراد نفیِ کمال ہے یا نفیِ اصل۔ لہٰذا ان کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز مکمل نہیں، نہ یہ کہ سرے سے اس کی نماز ہی نہیں ہوئی۔

میں کہتا ہوں کہ صاحبِ ہدایہ کا اختیار کردہ طریقہ ہی درست اور راجح ہے، اور شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ کا طرزِ استدلال کہ انہوں نے بحث کو دلالت کے پہلو سے لیا، اس بحث میں داخل ہونا مناسب نہیں؛ کیوں کہ اگر چہ اس طرزِ تحقیق سے ایک پہلو میں فائدہ حاصل ہوتا ہے، لیکن دوسرے پہلو میں نقصان بھی پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے کہ خبرِ واحد پہلے ہی اپنی اصل میں ظنی الثبوت ہے، اور جب ہم اس کی دلالت میں بھی بحث و تحقیق کی راہیں کھول دیتے ہیں، تو وہ ظنی الدلالہ بھی بن جاتی ہے؛ چناں چہ اس حدیث کی رکنیت تو پہلے ہی ختم ہو چکی تھی، اس بحث کے بعد وجوب کا ثبوت بھی فوت ہو جاتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اصل مقصود ہی باطل ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ ظنی الثبوت اور ظنی الدلالہ سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا، حالاں کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ) واجب ہیں۔

اور اگر آپ چاہیں کہ بات کو شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ کے طریقے کے مطابق ہی بیان کریں، تو بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ دراصل یہ قاعدہ '' تنزيل الناقص منزلة المعدوم '' کے قبیل سے ہے، یعنی جب کوئی چیز ناقص اور ادھوری ہو، تو اسے معدوم کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ اور چوں کہ فاتحہ کے بغیر نماز ناقص اور ادھوری ہے، اس لیے حدیث میں اسے یوں تعبیر کیا گیا گویا وہ نماز ہی نہیں، اور نماز کی اس طرح نفی کی گئی جیسے نماز سرے سے ہے ہی نہیں۔ یہ طرزِ بیان علمائے معانی کے ہاں معروف ہے، برخلاف ''نفیِ کمال'' مقدر ماننے کے؛ کیوں کہ وہ اس تعبیر کو علمی و بلاغی لحاظ

سے تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا اس نکتے کو خوب سمجھ لیں۔

اِعادہ مع اِفادہ

اب ہم دوبارہ سے خبر واحد سے زیادتی کے مسئلے کی طرف لوٹتے ہیں، اور یہ رجوع قابلِ تعریف امر ہے۔ چناں چہ ہم کہتے ہیں کہ ائمہ کرام جب نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کا باہم موازنہ کرتے ہیں، تو وہ ان کے باہمی تعلق کو مختلف اعتبارات سے دیکھتے ہیں۔ اور شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ کے طرزِ استدلال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نصِ قرآنی کو مرتبۂ اِطلاق میں لیتے ہیں، یعنی ''لا بشرطِ شئ'' بِلا قید وشرط کے، اور 'شئ' سے یہاں مراد ہے کسی خاص سورت کی تعیین۔ ہم اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل: 20] اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے: ''لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب'' اب شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے قرآن کی آیت کو مرتبۂ اِطلاق پر محمول کیا ہے، یعنی یہ آیت کسی خاص سورت کی پابندی کے بغیر محض قراءت کا حکم دیتی ہے۔ ان کے نزدیک آیت کا مقصد 'بیانِ استطاعت' ہے، یعنی تم جس قدر قرآن پڑھ سکو، پڑھو۔ اس لیے آیت تعیینِ سورت کے بارے میں خاموش ہے، اور یہ خاموشی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سورہ فاتحہ یا کوئی اور سورت دونوں برابر ہیں۔ اب حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں چوں کہ سورہ فاتحہ کی تعیین بیان ہوئی ہے، تو اس طرح دونوں نصوص میں تعارض نہیں رہا۔ اور ہر ایک کا طریقِ اثبات دوسرے سے مختلف ہوگیا، چناں چہ آیت میں جو حکم آیا ہے وہ حدیث میں نہیں ہے، اور حدیث میں جس چیز کو بیان کیا گیا ہے نصِ قرآنی میں وہ چیز مذکور نہیں ہے؛ اس لیے نصِ قرآنی سے ثابت ہونے والا حکم فرض ہوا، اور حدیث سے ثابت ہونے والا حکم واجب ہوا۔

دوسری طرف فخر الاسلام بزودی کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نصِ قرآنی کو مرتبۂ تجرد یعنی ''بشرطِ لا شئ'' میں لیا جاتا ہے، ایسی صورت میں نصِ قرآنی اور حدیث دونوں کا طریقِ اثبات مختلف نہیں ہوگا، بلکہ بعض اجزاء میں دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہوں گے۔ اس موقع پر فخر الاسلام رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ ہر صاحبِ حق کو اس کا حق دیا جائے؛ چناں چہ اگر نصِ قرآنی اور حدیث میں تعارض ہوجائے، جیسا کہ یہاں ہوا ہے تو نصِ قرآنی سے ثابت ہونے والا امر فرض مانا جائے گا اور حدیث سے ثابت شدہ حکم واجب، اس طرح تناقض ختم ہوجائے گا۔ یہ طریقہ شیخ ابن ہمام کے طریقے سے مختلف ہے، اگرچہ نتیجہ اور مآل دونوں کا ایک ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ شیخ ابن ہمام نے نصِ قرآنی کو نفیِ تعیین پر محمول کیا، پھر حدیث میں تعیین وارد ہوئی تو بہ ظاہر تعارض ہوگیا، اور مراتب کی تقسیم کے ذریعے اس

تعارض کو دور کر دیا گیا، تفریقِ طرق کی راہ اختیار نہیں کی گئی، جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی نے کیا۔' اقامتِ مراتب' یعنی احکام کے مختلف مراتب قائم کرنا ایک ہی چیز کے اندر ہوتا ہے، اور' تفریقِ طرق' یعنی نصِ قرآنی اور حدیث دونوں کا محمل الگ الگ ٹھہرانا یہ دو مختلف چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے۔ اسے خوب سمجھ لیں۔

تیسرا طریقہ وہ ہے جو شوافع نے اختیار کیا ہے کہ وہ نصِ قرآنی کو مرتبہ ''بشرطِ شئ'' میں لیتے ہیں، یعنی نص کو اس حال میں مانتے ہیں کہ وہ کسی مخصوص چیز کے ساتھ مقید ہو، اور پھر وہ حکم کو نصِ قرآنی اور حدیث دونوں کے مجموعے سے اخذ کرتے ہیں۔ اس بنا پر ان کے نزدیک قرآن کے حکم اور حدیث کے بیان کو ملا کر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سورہ فاتحہ کی قراءت قطعی طور پر فرض ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات جیسی انہوں نے سمجھی، ویسی نہیں ہے، یعنی یہ کہنا کہ قرآن میں جس چیز کا حکم دیا گیا ہے، وہ حدیث کو شامل کرنے کے بعد صرف سورہ فاتحہ ہے، یہ درست نہیں۔ بلکہ درست بات وہی ہے جو صاحبِ ہدایہ نے ذکر کی ہے کہ جو چیز نصِ قرآنی سے ثابت ہو وہ رکن ہے، اور جو چیز حدیث سے ثابت ہو وہ واجب ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اگر ہم نص کو اس کا اصل مرتبہ اور استقلال نہ دیں، بلکہ اسے حدیث پر موقوف کر دیں، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ دلیلِ قطعی دلیلِ ظنی پر موقوف ہو جائے گی، اور یہ باطل ہے۔

اور اگر ہم ان (شوافع) کے طریقے کو مان بھی لیں تب بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نصِ قرآنی اپنے مفہوم میں یقیناً قطعی ہے، لیکن جب ہم اس میں حدیث کو شامل کرتے ہیں، تو جو نئی بات حاصل ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے؛ کیوں کہ وہ ظنی ذریعہ سے آئی ہے، اور حکم بھی اپنی دلیل کے مطابق ظنی ہوگا، اور ظنی دلیل وجوب تو ثابت کر سکتی ہے، مگر رکنیت نہیں۔

اور اسی طرح احناف کا یہ کہنا بھی مرجوح ہے کہ قرآن مجید کی آیت: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل: 20] سے مراد مطلق قراءت ہے، خواہ وہ صرف ایک آیت ہی کیوں نہ ہو۔ بلکہ صحیح مفہوم یہ ہے کہ اس آیت میں مراد وہی عمل ہے جو امت اس وقت تک کرتی آ رہی ہے، یعنی سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک دوسری سورت پڑھنا۔ اگر ہم یہ مفہوم مراد نہ لیں تو لازم آئے گا کہ قرآن کا حکم کراہت یا تنزل کے درجے میں ہے۔

ہاں، یہ بات درست ہے کہ یہ مفہوم (یعنی سورہ فاتحہ اور سورت دونوں کا مراد ہونا) قرآن کے نص سے بطورِ قطع مراد نہیں، بلکہ بطورِ ظن مراد ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ سورت پڑھنا واجب ہے، نہ کہ رکن یا فرض۔ دیکھیے اگر ہم فرض کریں کہ کوئی شخص نماز میں صرف ایک آیت پڑھ کر رکوع میں چلا گیا، تو آپ کیا کہیں گے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فاقرؤوا'' کی خلاف ورزی کی؟ ہرگز نہیں؛ کیوں کہ اس مفہوم کے اعتبار سے اسے جس چیز کا حکم دیا گیا

تھا وہ بجالایا۔ اب اگر کوئی شخص اسی قرآن کے حکم پر عمل کر کے نماز پڑھ لے، تو کیا یہ کہنا درست ہے کہ اس کی نماز مکروہِ تحریمی ہے؟ یہ کیسے ممکن ہے، جب کہ اس نے وہی کیا جو اللہ نے فرمایا تھا؟ یہی وہ مفہوم ہے جس کو ہم نے ذکر کیا تھا کہ اگر ہم آیت کو مطلق قراءت پر محمول کریں، تو لازم آئے گا کہ جو شخص صرف قرآن کے ظاہری حکم پر عمل کرے، اس کی نماز کراہتِ تحریمی کے درجے میں چلی جائے، گویا ہم قرآن کے نظمِ تشریع میں کراہت داخل کر رہے ہیں۔

اگر آپ یہ کہیں کہ جب نصِ قرآنی سے صرف فاتحہ مراد لینے کو منع کر دیا تو پھر یہ کیسے درست ہو گیا کہ اس نص سے فاتحہ کے ساتھ سورت بھی مراد لی جائے؟ تو میں کہتا ہوں کہ یہ اشکال ہمارے مسلک پر وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ہم فاتحہ اور سورت دونوں کو رکن نہیں، بلکہ واجب کہتے ہیں، جب کہ شوافع نے فاتحہ کو رکن قرار دیا ہے، اسی لیے احناف نے ان کی بات کو رد کیا۔

اب ایک اہم نکتہ باقی رہ جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر صحیحین کی احادیث جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے ہیں، نظری طور پر قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں، تو کیا ایسی احادیث کے ذریعے زیادتی جائز ہے یا نہیں؟ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ نہیں، ایسی زیادتی جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اخبارِ آحاد ہی ہیں، متواتر یا مشہور کے درجے تک نہیں پہنچی ہیں، جہاں تک قطعیت کا فائدہ دینے کی بات ہے تو یہ دوسری چیز ہے جو سند کے اعتبار سے حاصل ہوئی ہے۔ اور مفیدِ قطع ہونے والی بات ایسی ہے جو صرف صاحبِ فہم اور ناقدِ بصیر کو حاصل ہوتی ہے، نہ کہ ہر شخص کو۔ اسی لیے بہت سے لوگوں نے اس کی قطعیت کا انکار کیا ہے۔ اور نصِ قطعی پر زیادتی صرف اس حدیث سے ہو سکتی ہے جو تحقیقِ سند اور احوالِ رجال میں غور و فکر کے بغیر ہی قطعیت کا فائدہ دے، اور ایسی حدیث متواتر اور مشہور ہیں، اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔

بعض قابلِ لحاظ نقول:

بیہقی نے باب المسح علی الجوربین میں امام مسلمؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ابوقیس جیسے راوی کی روایت کی بنا پر قرآنِ مجید کے ظاہر کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا ہی ابن القیم نے تہذیب السنن میں اور زیلعی نے بھی نقل کیا، البتہ زیلعی کی عبارت میں بجائے ''لا يُترَكُ'' کے ''لا نَترُكُ'' ہے، لیکن ظاہر وہی ہے جو بیہقی میں ہے، یعنی ''لا يُترَكُ''۔

اور ترمذی نے باب الوضوء بالنبیذ میں کہا: جس نے کہا کہ نبیذ سے وضو نہ کیا جائے، اس کا قول کتاب اللہ سے زیادہ قریب اور مشابہ ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا [النساء:43]

میں کہتا ہوں کہ یہ بات ہمارے حنفی مذہب کے اعتبار سے محلِ انکار ہے، لیکن شوافع اور ان کے متبعین کے نزدیک

اس میں کوئی اشکال نہیں؛ کیوں کہ ان کے نزدیک زیادتی مطلق طور پر جائز ہے۔

میں نے یہاں ان دونوں ائمہ کے اقوال کو اس لیے نقل کیا؛ تاکہ قاری ان کو یاد رکھے اور غافل نہ ہو؛ کیوں کہ امام ترمذی باوجود شافعی ہونے کے اسی قول کی طرف اشارہ کررہے ہیں جو ہم نے اختیار کیا، اور یہ ہمارے اصول کے زیادہ مناسب ہے۔

تنبیہ

اصولِ فقہ کی کتابوں میں اس بحث کے ضمن میں یہ تعبیر آتی ہے: ''الرد: أن نأخذ بالکتاب ونرد الخبر'' یعنی ہم کتاب اللہ کو لیں گے اور خبر کو رد کردیں گے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ خبر کو قرآن کے درجے میں معتبر نہیں مانا جائے گا، اور اس لحاظ سے ان کا کہنا درست ہے، لیکن تعبیر کے اعتبار سے بے ادبی کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے الفاظ سے احتراز کرنا چاہیے۔ اسی طرح ہمارے فقہی متون میں بہت سے مقامات پر ایسی تعبیریں آجاتی ہیں جو درست معنی میں ہیں، مگر الفاظ بہ ظاہر محلِ اعتراض بن جاتے ہیں۔ حالاں کہ حقیقت میں ان کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس معاملے میں کراہتِ تحریم مراد ہے۔ ایسی تعبیر اختیار کرنے سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ مخالفین بدگمانی میں نہ پڑیں، اس لیے مناسب یہ ہے کہ ایسی جگہوں پر کوئی دوسرا لفظ اختیار کیا جائے، اور شبہ کرنے والی تعبیروں سے اجتناب کیا جائے۔

کیا تخصیص اور زیادتی ایک ہی باب سے ہیں؟

اور اس مسئلے کے ساتھ کتاب اللہ کے عام کی خبر واحد کے ذریعہ تخصیص کا مسئلہ بھی متعلق ہے۔ اس بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دونوں (تخصیص اور زیادتی) ایک ہی باب سے ہیں، لہٰذا جیسے زیادتی جائز نہیں، ویسے ہی تخصیص بھی جائز نہیں۔ اور بعض نے کہا کہ یہ دونوں الگ الگ باب ہیں، لہٰذا تخصیص جائز ہے۔

ہماری فقہی کتابوں میں عموماً یہ مذکور ہے کہ کتاب اللہ کے عام کو خبرِ واحد کے ذریعہ خاص نہیں کیا جاسکتا، لیکن جو بات میرے نزدیک واضح ہوئی وہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کے عام کو خبرِ واحد کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ احناف کے علاوہ دیگر تینوں مذاہب کی کتابوں میں یہ بات صراحتاً مذکور ہے کہ یہ بات چاروں ائمہ کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ امام رازی کی 'محصول' میں، ابن حاجب کی 'مختصر' اور اس پر قاضی عضد الدین ایجی کی شرح میں، قاضی بیضاوی کی 'منہاج الوصول' کی شرح 'نہایۃ السول' جو علامہ اسنوی نے لکھی ہے اس میں، اسی طرح امام غزالی کی 'مستصفی' وغیرہ میں ہے۔ چناں چہ ہمارے حنفی مذہب کو نقل کرنے میں حنفی علماء اور دیگر مذاہب کے علماء کا اختلاف ہوگیا۔ میں پہلے یہ سمجھتا تھا کہ صحیح

مذہب وہ ہے جو دیگر حضرات نے نقل کیا ہے؛ کیوں کہ ہماری اپنی کتب میں جو کچھ ہے وہ متأخرین کی نقل ہے، اور خود امام کرخی رحمہ اللہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک تخصیص جائز ہے۔ لہذا میں نے اسی کو ہمارے مذہب کا معتمد قول قرار دیا، اور کرخی نے جس قول کو اختیار اسی کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب قرار دیا؛ کیوں کہ یہ قول سب سے قدیم اور ثابت ہے، اور جو کچھ ہماری احناف کی کتابوں میں ہے اسے ائمہ متأخرین کا اختیار کردہ قول سمجھا، نہ کہ احناف کا مذہب، الا یہ کہ ان کے پاس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے صحیح نقل ثابت ہو۔

علامہ ابن ہمام نے زیادتی اور تخصیص کے مسئلے کو ایک ہی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ تخصیص درحقیقت زیادتی ہی کی ایک صورت ہے، جیسے مطلق کی تقیید، مگر وہ لوگ اسے اصطلاحاً زیادتی نہیں کہتے، بلکہ تخصیص کہتے ہیں، اور تقیید کو زیادتی کہتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں مسائل الگ الگ ہیں، اور تخصیص زیادتی کے باب سے نہیں؛ کیوں کہ زیادتی اس وقت ہوتی ہے جب نص کسی چیز کے بارے میں خاموش ہو، اور پھر خبر آ کر اسی مسکوت عنہ چیز کے بارے میں کوئی اضافہ کرے۔ جب کہ تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو نص کے دائرے میں شامل ہو، نہ کہ اس میں جس پر نص خاموش ہو؛ کیوں کہ تخصیص دراصل نص کے بعض افراد کو خارج کرنا ہے، لہذا اس کے لیے ضروری ہے کہ نص میں پہلے ان کا شامل ہونا ثابت ہو، تاکہ بعد میں انہیں خارج کیا جاسکے۔

مرتب کتاب (مولانا بدر عالم میرٹھیؒ) کہتے ہیں کہ میں نے یہ عبارت اپنی یادداشت میں اسی طرح پائی ہے، اور بعض مباحث ایسے ہیں جنہیں میں نے شیخ سے صرف ایک بار سنا، یہ بھی انہی میں سے ہے، لہذا اس پر مزید غور و تحقیق کر لی جائے۔

تعارض کے حکم میں ایک مشکل اور اس کا حل:

جب دو احادیث کے درمیان ظاہری تعارض پیدا ہو، تو اس کا حکم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ سب سے پہلے اسے نسخ پر محمول کیا جائے، یعنی ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیا جائے، اگر نسخ واضح نہ ہو، تو ترجیح کی طرف جایا جائے، اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو، تو تطبیق کی کوشش کی جائے، اور اگر تطبیق بھی ممکن نہ ہو، تو تساقط کی راہ اختیار کی جائے۔ یہی ترتیب احناف کے نزدیک تعارض کے وقت اختیار کی جاتی ہے، جیسا کہ علامہ ابن ہمام کی 'تحریر' میں مذکور ہے۔

شوافع کے نزدیک ترتیب اس کے برعکس ہے: پہلے تطبیق، پھر نسخ، پھر ترجیح، اور آخر میں تساقط۔

شوافع کا اختیار کردہ طریقہ ظاہراً اچھا معلوم ہوتا ہے، لیکن غور وتدبر کے بعد حقیقت میں ہمارا طریقہ زیادہ قوی اور اولی ہے؛ کیوں کہ تطبیق اور تساقط کے درمیان ترتیب بالکل واضح ہے؛ اس لیے کہ تساقط صرف اس وقت ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ رہے، اور جب تک جمع ممکن ہے، تساقط کا کوئی معنی نہیں۔ اسی طرح ترجیح کو تطبیق پر مقدم رکھنا بھی ظاہر ہے؛ کیوں کہ راجح بات کو اختیار کرنا انسان کی فطرت میں داخل ہے، یہ رجحان اس کی طبیعت میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اگر کسی مسئلے میں کسی شخص کا فتوی سنتے ہیں، پھر ایک بڑے عالم کا فتوی اس کے برعکس سننے کو ملے، تو آپ بلاتوقف بڑے عالم کی بات قبول کر لیں گے، اور کم درجے والے کے قول پر اعتماد نہیں کریں گے۔ یہی تو راجح پر عمل ہے، جو انسان کی فطرت میں ہے۔

اب باقی رہا مسئلہ کہ نسخ کو ترجیح پر مقدم کیوں رکھا گیا؟ تو یہ بات ظاہر نہیں؛ کیوں کہ وجدان یہی کہتا ہے کہ نسخ آخری چارہ ہے، اسے تمام کوششوں کے بعد اختیار کیا جانا چاہیے۔ بعض متأخرین علما نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور اس پر مستقل رسالہ بھی لکھا، مگر تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔ اور اللہ نے مجھ پر جو بات کھولی، وہ یہ ہے کہ یہاں نسخ سے مراد وہ ہے جو حدیث میں صراحت کے ساتھ وارد ہوا ہو، جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان: ''نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها'' (میں نے تمھیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، اب تم ان کی زیارت کیا کرو۔) اور اسی طرح ترمذی نے ابی بن کعبؓ سے روایت کیا کہ ''إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم نهي عنها'' (پہلے زمانے میں 'الماء من الماء' کی رخصت تھی، پھر اس سے منع فرما دیا گیا۔) ایسے مواقع پر نسخ کی صراحت موجود ہوتی ہے، اور اس موقع پر ہر عاقل شخص نسخ کو مقدم ہی رکھتا ہے؛ کیوں کہ جب نسخ یقینی طور پر ثابت ہو چکا تو اس کے بعد جمع یا ترجیح کی کوشش کرنا عدم واقفیت کی دلیل ہے۔

مذکورہ صراحت سے معلوم ہوا کہ احناف کا اختیار کردہ طریقہ دراصل عقلی ترتیب کے مطابق ہے، اور باریک بینی سے دیکھا جائے تو یہی حق ہے، اگرچہ ظاہری طور پر دیکھنے والا اس کے خلاف سمجھ سکتا ہے۔

مزید وضاحت کے لیے وہ حدیث پیش نظر رہے جو مسلم نے عبدالرحمن بن ابی سعید خدری سے روایت کی ہے، وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ پیر کے دن قبا کی طرف نکلا، یہاں تک کہ ہم بنی سالم میں پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عتبان کے دروازے پر رکے اور پکارا، وہ اپنی چادر گھسیٹتے ہوئے باہر آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: 'ہم نے اس شخص کو جلدی میں ڈال دیا۔' عتبان نے عرض کیا: یارسول اللہ! اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے صحبت کرے، لیکن انزال نہ ہو تو اس پر کیا لازم ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''إنما الماء من الماء'' یعنی غسل

صرف انزال ہی سے واجب ہوتا ہے۔ یہ حدیث صراحت کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غسل صرف انزال کی صورت میں واجب ہے، اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ''إنما الماء من الماء'' بیداری کی حالت میں جماع سے متعلق ہے، جیسا کہ سیاق سے واضح ہے۔

اس کے برعکس وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل'' (جب شوہر اپنی بیوی کے چاروں اعضا کے درمیان بیٹھ جائے، اور ایک کی شرم گاہ دوسرے کی شرم گاہ سے مل جائے، تو غسل واجب ہوجاتا ہے۔) اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت میں مزید الفاظ ہیں: ''وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ'' یعنی اگرچہ انزال نہ کرے تب بھی غسل واجب ہے۔

یہ حدیث صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ غسل کا مدار انزال پر نہیں ہے، بلکہ یہ حکم مس اور غیبوبت پر گھومتا ہے۔ لہذا ہم نے اپنے اصول کے مطابق نسخ کو مقدم رکھا اور تلاش کیا کہ کیا اس باب میں کوئی چیز ملتی ہے؟ کیوں کہ ہمارے نزدیک نسخ کی دلیل نہ ملنے پر ہی کسی اور طرف رجوع کیا جاتا ہے، تو ہمیں اس کا نسخ ظاہر ملا، اگرچہ دوپہر کے سورج کی طرح نہ سہی۔ چناں چہ ترمذی نے ابی بن کعب سے روایت کیا ہے: ''ابتدائے اسلام میں 'الماء من الماء' رخصت تھی۔ اور طحاوی نے اس پر کلام کیا ہے اور نسخ پر دلالت کرنے والی روایات بہت نقل کی ہیں، اور سب سے زیادہ قوی وہ ہے جو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے متعدد اسناد کے ساتھ روایت کیا، انہوں نے صحابہ کے مجمع میں فرمایا: ''میں کسی کو یہ کہتے نہ سنوں کہ 'الماء من الماء' ورنہ میں اسے عبرت ناک سزا دوں گا۔''

جب نسخ اس درجے میں متعین اور لازم ہوگیا تو اس کے بعد محمل ظاہر کرنا، یا ترجیح و تطبیق کے پہلو بیان کرنا محض خلافِ واقع ہوگا۔ اسی لیے میں کہتا ہوں کہ جو ترمذی نے ابن عباس سے روایت کیا کہ ''الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فِي الاِحْتِلَامِ'' اسے ظاہر پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، بلکہ اسے اس طور پر لیا جائے گا کہ مسئلہ کو حدیث کے عنوان سے بیان کرنا مقصود ہے، یا بعض جزئیات میں غیر منسوخ عنوانِ حدیث کو نمایاں کرنا مقصود ہے، نہ کہ جیسا بعض نے گمان کیا کہ یہ خود حدیث کے معنی کی تفسیر اور مراد کی توضیح ہے جس سے نسخ کی حاجت باقی نہ رہے۔ یہ تو اس قبیل سے ہوگا کہ قائل کی ایسی تاویل کی جائے جسے خود قائل پسند نہ کرے؛ کیوں کہ آپ جان چکے کہ ''الماء من الماء'' احتلام کے بارے میں ہرگز وارد نہیں ہوا، بلکہ جماع کے بارے میں آیا ہے، جیسا کہ حضرت عتبان رضی اللہ عنہ کے واقعے سے ظاہر ہے، پھر یہ کیسے اس کی مراد کی توضیح ہوسکتی ہے؟

اس توجیہ کا حاصل یہ بنتا ہے کہ غسل کا وجوب صرف انزال سے ہونا اسلام میں سرے سے تھا ہی نہیں، اور اس باب میں نسخ بھی وارد نہیں ہوا، اور جو چیزیں اب غسل واجب کرتی ہیں وہ پہلے بھی ویسی ہی تھیں۔ حالاں کہ معلوم ہے کہ ایک وقت تک اسی قول پر عمل جاری رہا، پھر وہ منسوخ ہو گیا۔ ہم حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما جیسے شخص کے بارے میں یہ گمان نہیں رکھتے کہ وہ ایسے مشہور مسئلہ سے غافل رہے ہوں، خصوصاً جب کہ اس پر بہ ظاہر اجماع قائم ہو چکا ہو، لہذا لازم ہے کہ ہم ان کے کلام کے لیے کوئی مناسب پہلو ذکر کریں، اور ہم وہ بیان کر چکے ہیں۔ ممکن ہے الفاظ کے ظاہر پر چلنے کے عادی لوگوں کا سینہ اس سے تنگ ہو، مگر جو تربیت یافتہ اور کہنہ مشق ہو اس کا سینہ اس سے کھل جاتا ہے اور اس کا معاملہ آسان ہو جاتا ہے۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ''اِقعاء سنت ہے'' یہ ایک نکتہ کے اظہار کا انداز ہے، اور ان کی تعبیرات میں اس طرح کی مثالیں بہت ہیں۔ ذہین وفطین لوگ بھی اکثر اسی اسلوب میں بات کرتے ہیں، جیسے بخاری کبھی مسئلہ کو حدیث کے عنوان ہی سے ذکر کر دیتے ہیں۔

اور جو لطائف اور نکتے آپ پہلے جان چکے ہیں وہ دراصل بلاغت ہی کی ایک قسم ہے۔ ہم نے اس پر اس لیے تفصیل کی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے مقام کو بعید تاویلات سے محفوظ رکھا جائے، اگر آپ انصاف کریں تو یہی قرار دیں گے کہ ان کے کلام کو ہماری بتائی ہوئی جہت پر محمول کرنا ہی ان کے زیادہ شایانِ شان ہے، برخلاف ان تاویلات کے جو دوسروں نے کیں۔ اور لوگوں کے مذاق مختلف ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ جب نسخ کا علم خود صاحبِ شریعت یا صحابہ کی طرف سے ہو جائے تو بلا کسی شک وشبہ کے اسے ترجیح وغیرہ پر مقدم رکھا جائے گا۔ ذیل میں نسخ سے متعلق مزید تفصیلی مباحث ذکر کیے جا رہے ہیں۔

عمل سے قبل نسخ:

عمل سے پہلے نسخِ حکم کے بارے میں جاننا چاہیے کہ بہت سے علماء کے نزدیک عمل سے پہلے نسخ جائز نہیں، جب کہ بعض دوسرے حضرات نے اس کے جواز کا قول کیا ہے، اس مسئلے پر گفتگو اپنے مقام پر تفصیل سے ہو چکی ہے۔

پہلے قول پر اعتراض یہ کیا گیا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج کی رات پچاس نمازیں فرض کی گئیں، پھر تخفیف کے ذریعے پانچ رہ گئیں، تو گویا نسخ عمل سے پہلے واقع ہوا۔ اس کا جواب دینے میں بڑے بڑے اصحاب عقل وفہم علماء حیران ہوئے، تو بعض نے یہ تاویل کی کہ اس وقت واجب صرف منسوخ پر ایمان لانا اور دل سے تصدیق کرنا تھا، فی الفور اس پر

عمل کرنا مقصود نہیں تھا، اور جب نبی ﷺ نے تسلیم کرلیا تو وہ تسلیم امت کی طرف سے بھی کافی ہوئی، اور نسخ کے لیے اتنا پایا جانا کافی ہے۔ لیکن یہ جواب ضعیف ہے؛ کیوں کہ یہ کہنا کہ منسوخ حکم پر محض اعتقاد اور یقین نسخ کے لیے کافی ہے، یہ رائے ابتدائی نظر میں ہی ناقابل قبول ہے، اور دیگر جو توجیہات بیان کی گئیں وہ بھی بے بنیاد ہیں۔

میرے نزدیک اس واقعے میں اصلاً نسخ ہوا ہی نہیں، بلکہ یہ نبی ﷺ کے ساتھ تدریجی اندازِ تفہیم تھا، اور اصل مقصود کو رفتہ رفتہ ظاہر کرنا تھا؛ تاکہ وہ بات دلوں میں زیادہ گہرائی سے اتر جائے، کیونکہ جو چیز محنت کے بعد حاصل ہو وہ اس چیز سے زیادہ قیمتی محسوس ہوتی ہے جو بغیر کسی مشقت کے مل جائے۔ یہ دراصل تکریم نبوی اور لطف الٰہی کا مظہر تھا۔

اور نسخ کیوں کر ہوسکتا ہے، جب کہ نسائی کی روایت میں نبی ﷺ کا فرمان ہے: ''هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ، لاَ يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ... الخ'' (یہ پانچ ہیں اور یہی پچاس ہیں، میرے پاس قول بدلتا نہیں)، یعنی اللہ تعالیٰ نے واضح فرمادیا کہ یہ نسخ نہیں، بلکہ مضاعف حسنات کا وعدہ ہے، بہ ایں طور کہ پانچ نمازیں ثواب میں پچاس کے برابر ہیں۔

اسی طرح ترمذی کی روایت میں جس کو امام ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنے بیٹے کے ترکے میں اپنے حصہ کے بارے میں سوال کیا تو نبی ﷺ نے فرمایا: ''لك السدس'' (تجھے چھٹا حصہ ملے گا)، پھر وہ واپس جانے کے لیے مڑا تو آپ ﷺ بلا کر فرمایا: '' لك سدس آخر'' (تجھے ایک اور چھٹا حصہ بھی ملے گا)، پھر وہ واپس جانے کے لیے مڑا تو آپ ﷺ بلا کر فرمایا فرمایا: ''إن السدس الآخر طُعمة '' (یہ دوسرا چھٹا حصہ صدقے کے طور پر ہے۔)

چناں چہ آپ ﷺ نے ابتداء ہی اس کے لیے تہائی حصہ نہیں بتایا، بلکہ سدس، پھر سدس بتایا، کیا کوئی صاحبِ عقل وفہم شخص یہاں نسخ کا دعویٰ کرسکتا ہے؟ ہرگز نہیں، بلکہ یہ تدریجی بیانِ حکم ہے، اس کے پسِ پردہ متکلم کے ذہن میں خاص حکمتیں اور معانی ہیں۔

ناسخ کے نازل ہوجانے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا معتبر ہے یا نہیں؟

اس بارے میں بعض لوگوں سے یہ بات منقول ہے کہ منسوخ پر عمل ناسخ کے محض نزول سے ہی غیر معتبر ہوجاتا ہے، چاہے وہ نبی ﷺ تک پہنچ چکا ہو یا ابھی کسی کو اس کی خبر نہ دی گئی ہو۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ علمِ ناسخ سے پہلے، بلکہ اس کی تبلیغ سے پہلے عمل کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بندوں کو ایسے حکم کا مکلف بنایا جائے جو ان کی طاقت سے باہر ہے، اور یہ بات عقلاً محال ہے۔

بعض دیگر علماء نے اس مسئلے میں تفصیل بیان کی ہے اور کہا کہ اگر نبی ﷺ تک ناسخ پہنچ چکا ہو اور آپ نے کسی ایک صحابی کو بھی اس کی اطلاع دے دی ہو، پھر بھی اگر کوئی منسوخ پر عمل کرے تو وہ عمل باطل ہوگا۔ لیکن اگر ناسخ ابھی کسی تک پہنچا ہی نہ ہو، تو عمل باطل نہیں ہوگا، یہ تفصیل بہت معقول ہے؛ کیوں کہ تمام افراد تک فوری طور پر اطلاع پہنچانا ممکن نہیں، تو سب کو پہنچانا ضروری نہیں ہوگا، اور ناسخ کے معلوم ہونے کے لیے ایک شخص تک پہنچ جانا بھی کافی ہے؛ کیوں کہ کسی ایک کے لیے ظاہر ہونا درحقیقت سب کے لیے ظاہر ہونے کے برابر ہے، بالخصوص ایسے امور میں کہ سب تک پہنچنا ممکن نہ ہو۔

اور جو بات غور وفکر سے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صورت میں صحت و بطلان کے حکم کو موقوف رکھا جائے گا، اور یہ دیکھا جائے گا کہ کیا نبی ﷺ نے خود خاص طور پر اس پیغام کو پہنچانے کی ذمہ داری لی تھی یا نہیں؟ اگر نبی ﷺ نے کسی خاص جماعت کو اطلاع دینے کا اہتمام فرمایا ہو، جیسے کہ کسی کو باقاعدہ بھیج کر حکم پہنچایا ہو، تو جب تک وہ پیغام ان تک نہ پہنچے، ان کا عمل باطل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اگر پیغام پہنچنے سے پہلے ہی ان کا عمل کالعدم مان لیا جائے تو گویا نبی ﷺ کا تبلیغ کے لیے بھیجنا ہی بے معنی ہو جائے گا۔

البتہ اگر نبی ﷺ نے خود اطلاع دینے کی ذمہ داری نہیں لی، بلکہ صرف حاضرین کو حکم سنایا تھا، تو پھر جن تک ناسخ نہیں پہنچا، ان کا عمل بھی باطل قرار پائے گا؛ کیوں کہ جب کسی ایک کے لیے حکم ظاہر ہو گیا تو اس کا ظہور سب کے لیے کافی ہے، اور پھر اس اختلاف کا اثر قضاء میں ظاہر ہوگا۔

اس اصول کو سمجھنے کے بعد جان لینا چاہیے کہ اہلِ قباء نے تین نمازیں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھیں، حالاں کہ ناسخ (یعنی تحویلِ قبلہ کا حکم) نازل ہو چکا تھا، لیکن انہیں اس کی خبر فجر کے وقت ملی۔ لہٰذا میرے نزدیک ان کی وہ تمام نمازیں صحیح تھیں، اور ان پر اعادہ لازم نہیں؛ کیوں کہ نبی ﷺ نے خود اس پیغام کو ان تک پہنچانے کی ذمہ داری لی تھی، جیسا کہ دار قطنی کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ ترمذی وغیرہ میں یہ الفاظ ہیں کہ ایک شخص ان کے پاس سے گزرا اور اطلاع دی، مگر اس میں یہ تصریح نہیں کہ نبی ﷺ نے اسے اس اطلاع کے لیے مامور کیا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ: علمائے سلف کے نزدیک نسخ کا مفہوم

سلفِ صالحین کے نزدیک ''نسخ'' کا اطلاق مطلق کی تقیید، عام کی تخصیص، اور ظاہر کی تاویل پر بھی ہوتا تھا، اس کی صراحت ابن تیمیہ اور ابن حزم رحمہما اللہ نے کی ہے۔ البتہ متأخرین کے نزدیک نسخ کا مطلب ہے کسی شرعی حکم کو اٹھا دینا۔

اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کے مفہوم کو ایک تیسرے پہلو سے وسیع کیا ہے، انہوں نے 'نسخ' کا اطلاق اس صورت پر بھی کیا جب کوئی ایسی چیز ظاہر ہو جو صحابہ کے پہلے سے موجود عمل یا طریقہ کے برخلاف ہو، مثلاً اِبراد کے مسئلے میں کہ شروع میں صحابہ کے نزدیک تعجیل کا معمول تھا، لیکن جب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اِبراد کیا، تو یہ ان کے سابق طریقہ کے خلاف ظاہر ہوا، لہذا امام طحاوی نے اسے 'نسخ' کہا ہے۔ اسی طرح انہوں نے رفع یدین اور دیگر متعدد مواقع پر بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔

نسخ کے معنی میں اس وسعت کی وجہ سے سلف کے کلام میں 'نسخ' کا لفظ بہت زیادہ ملتا ہے، اور جو شخص ان کے طرزِ استعمال سے واقف نہیں ہوتا، وہ اس کو پڑھ کر پریشان ہو جاتا ہے۔ ہم نے یہاں اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے ساتھ معلل ہوتے ہیں یا نہیں؟

بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے ساتھ معلل نہیں ہوتے، اور انہوں نے اپنی کتابوں میں اس پر دلیل بھی قائم کی ہے۔ میں کہتا ہوں: ان کی یہ بات فاسد ہے؛ کیوں کہ ان کی ساری دلیل اس خیال پر مبنی ہے کہ اگر افعال کا کوئی مقصد ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا، اس لیے اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض پر موقوف نہیں ہیں، اور نہ کسی غرض کے ساتھ معلل ہیں۔

لیکن اس کی بنیاد ہی غلط ہے، جیسا کہ شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے 'التحریر' میں فرمایا کہ فقہاء اور محدثین کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالی کے افعال اغراض و مقاصد کے ساتھ وابستہ ہیں، البتہ اس سے مراد یہ نہیں کہ اللہ تعالی اپنے افعال سے کوئی کمال حاصل کرتا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذاتی کمالیت ہی اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے افعال اغراض و مقاصد کے ساتھ معلل ہوں۔ چناں چہ ذاتِ باری تعالی کسی بھی درجے میں کمال سے خالی نہیں ہوسکتی۔

اس بناء پر فلاسفہ کا وہ شبہ بھی دور ہو جاتا ہے جو انھوں نے صفاتِ باری تعالی کے عینی ہونے پر وارد کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ صفات کے زائد ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات اپنی ذات کی کسی حالت میں ان صفات سے خالی ہے، اور اس سے یا تو ذات میں نقص لازم آئے گا یا پھر استکمال بالغیر لازم آئے گا۔

لیکن یہ اعتراض مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہے؛ کیوں کہ ذات کسی بھی درجہ میں کمال سے خالی نہیں ہوتی، جیسے سورج کی مثال ہے کہ روشنی سورج پر زائد ہے اور اس کی صفت ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سورج کسی بھی حالت میں روشنی سے خالی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی ذات کامل ہوتی ہے تو وہ اپنی کمالیت سے کسی بھی درجے میں خالی نہیں ہوتی۔ اسی طرح کسی چیز کی ذاتی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہوتیں، بلکہ اگر کوئی ان ذاتی صفات کو ذات

سے الگ کرے تو اس کا نتیجہ خود ذات کے عدم کی صورت میں نکلتا ہے، اسی لیے کہا گیا ہے کہ ذات سے ذاتیات کا الگ ہونا محال ہے۔

چناں چہ سورج اپنی ذات میں روشن اور منور ہے، اور وہ ہر حال میں ایسا ہی رہتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی کمالیت اُس کی ذات کے اعتبار سے صفات کی مرہونِ منت نہیں ہے، اللہ کی ذات کو جس حالت میں بھی فرض کیا جائے، وہ اُس حالت میں کامل ہی ہوگی، اسے کمال سے خالی تصور کرنا، گویا ذات ہی کا انکار کرنا ہے۔

لہٰذا صفات، ذاتِ باری تعالیٰ کی فروع ہیں اور یہ شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ کی تعبیر ہے، اور یہ لفظ 'فروع' کتنا خوبصورت اور بلیغ ہے، اس کا ذائقہ چکھو۔ بلکہ درحقیقت صفات ہی ذات کے کمال پر سب سے روشن دلیل ہیں؛ کیوں کہ اگر ذات کامل نہ ہوتی تو ان صفات کا فیضان اس سے ممکن نہ ہوتا، اس بارے میں ہمارا تفصیلی کلام اس کے مناسب موقع پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

رہی بات ان جاہل فلاسفہ کی جو کہتے ہیں کہ صفات عینِ ذات ہیں، تو یہ قول محض باطل اور بے معنی ہے، مجھے معلوم نہیں کہ وہ اس قول سے کیا مراد لینا چاہتے ہیں۔ جب کہ 'الشفاء' میں ایک فصل 'نفیِ قدرت' پر لکھی ہے، اور ان کے نزدیک سمع، بصر، ارادہ کا بھی یہی حال ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے۔ اور صفتِ علم کے بارے میں ارسطو اور ابن سینا کا کہنا یہ ہے کہ علمِ باری حصولی ہے، لہٰذا ان کے نزدیک علم بھی ذات پر زائد ہے، تو پھر کہاں ہیں وہ صفات جنہیں وہ 'عینِ ذات' کہتے ہیں؟ درحقیقت انہوں نے صفات کا انکار ہی کر دیا ہے۔ اور اگر بالفرض وہ علم کا اقرار کرتے بھی ہیں، تو انہوں نے اسے ذات سے زائد مانا ہے؛ کیوں کہ اسے حصولی قرار دیا، پس ان کے قول کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہتا، اور ان کی بات ایسی ہی ہے جیسے کہا جائے 'میں چکی کی آواز تو سنتا ہوں مگر آٹا کہیں نظر نہیں آتا'۔ پھر ان کے اس قول سے اللہ تعالیٰ کے لیے استکمال بالغیر بھی لازم آتا ہے، اور صفات کو 'عینِ ذات' قرار دے کر وہ اس اشکال سے بھی نہیں نکل سکے۔

صحیح حل وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا، اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ 'اغراض' کے بجائے یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غایات کے ساتھ وابستہ ہیں، اور غایت وغرض میں فرق اہلِ عقل پر پوشیدہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

صحاحِ ستہ کے درمیان ترتیب اور اُن کے مناہج کے بیان کے ساتھ چند اہم فوائد

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی صحت پر اجماع قائم ہو چکا ہے، البتہ میرے نزدیک صحیح مسلم میں 'حسن احادیث' بھی شامل ہیں، جیسا کہ باب مذمۃ الشعر میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے قدماء کے اصطلاحی طریقے کو اختیار کیا

ہے، اور انہوں نے صحیح اور حسن کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ قدماء کے نزدیک حدیث کی تقسیم صرف دو قسموں میں تھی: صحیح اور ضعیف۔ اور جو حدیث 'حسن لذاتہ' کے درجے کی ہے، وہ ان کے نزدیک صحیح ہی شمار کی جاتی تھی۔ چناں چہ کئی ائمہ نے اسی رائے کو اختیار کیا، بلکہ بعض نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اجماع کا دعویٰ درست نہیں؛ کیوں کہ امام بخاری اور علی بن مدینی دونوں حضرات صحیح اور حسن میں تفریق کرتے تھے۔ پھر امام ترمذی آئے اور انہوں نے اس معاملے میں اپنے استاذ کی پیروی کی، اور 'حسن' کی اصطلاح کو رائج اور مشہور کیا، یہاں تک کہ اپنی پوری کتاب میں اس اصطلاح کو اپنایا ہے۔

اور امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم کے مقدمہ میں جو فرمایا ہے کہ رواۃ کے تین طبقات ہیں، اور لیث بن ابی سلیم کو دوسرے طبقہ میں شمار کیا جو کہ حدیث ''قراءة الإمام له قراءة'' کے راوی ہیں، تو اس سے ان کا مقصود یہ نہیں تھا کہ وہ روایتوں کو تین درجات میں تقسیم کرتے ہیں، جیسا کہ امام نووی نے سمجھ لیا ہے، بلکہ یہ بتانا تھا کہ انہوں نے رواۃ کے تین طبقات میں سے صرف پہلے دو طبقات کی احادیث کو اپنے صحیح میں شامل کیا ہے۔

پھر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے امام بخاری پر سو سے زیادہ مقامات پر تعاقب کیا ہے، مگر ان کی ساری گفتگو سند کے موصول و مرسل ہی تک محدود رہی، وہ بخاری پر متن کے اعتبار سے گفتگو نہ کر سکے، سوائے ایک جگہ کے، اور وہ ہے حدیث: ''إذا جاء أحدكم والإمام يخطب، فليصلِّ ركعتين وليتجوَّز فيهما'' (جب تم میں سے کوئی امام کو خطبہ دیتے ہوئے پائے تو دو رکعت نماز پڑھ لے اور اسے مختصر کرے۔) اس ایک مقام میں انہوں نے متن کے پہلو سے کچھ کلام کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دارقطنی ان اصولی قواعد پر چلتے تھے جو محدثین کے یہاں مقرر تھے، اور انہی قواعد کی بنیاد پر وہ بخاری سے مناقشہ کرتے تھے، جب کہ امام بخاری کا درجہ اس سے کہیں بلند تر ہے؛ کیوں کہ وہ مجرد قواعد پر نہیں، بلکہ اپنے اجتہاد پر چلتے تھے، وہ ہر روایت کے معاملے میں اس کے خصوصی مقام اور قلبی شہادت کو دیکھتے تھے۔ اور دراصل قواعد تو اُن لوگوں کے لیے ہیں جو علم وفن میں گہری مشق نہیں رکھتے، یہ عوام کے لیے حدود و قیود کی طرح ہیں، اُن امور میں جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی صریح تحدید وارد نہیں ہوئی۔ جو بھی ہو ان دونوں (بخاری اور دارقطنی) کا مرتبہ تمام محدثین میں سب سے اعلیٰ ہے، اگرچہ ان کے مابین بعض امور میں اختلاف بھی رہا۔

نتیجہ یہ کہ کتبِ حدیث میں سب سے مقدم صحیح بخاری ہے، پھر اس کے بعد صحیح مسلم۔ ان دونوں کے بعد میرے نزدیک 'سنن صغریٰ نسائی' ہے، اگرچہ بعض کے نزدیک ترتیب مختلف ہے؛ کیوں کہ امام نسائی نے خود فرمایا: ''كلُّ ما أخرجتُ في الصغرى فهو صحيح عندي'' میں نے 'سنن صغریٰ' میں جو بھی حدیث ذکر کی ہے، وہ میرے

نزدیک صحیح ہے۔اس کے برعکس امام ابوداود نے صحیح ہونے کی شرط ذکر نہیں فرمائی، بلکہ یہ کہا: ''كلُّ ما أخرجتُ في كتابي فهو صالح للعمل عندي'' میں نے اپنی کتاب میں جو بھی روایت ذکر کی ہے، وہ عمل کے لائق ہے۔ یعنی اس میں حسن احادیث بھی شامل ہیں۔ البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نسائی اور موطأ کی احادیث کو بغیر نقد وتحقیق کے نہیں چھوڑتے، جیسے یہ اشارہ ہو کہ ان احادیث میں جزوی طور پر بحث وتحقیق کی ضرورت ہے، اور وہ ان احادیث پر مطلق صحت کا حکم نہیں لگاتے۔لیکن میرے نزدیک امام نسائی کی تمام احادیث نقد سے بے نیاز ہیں۔ چناں چہ سبکی اور ذہبی دونوں نے کہا کہ حفظ میں امام نسائی، امام مسلم سے بڑھے ہوئے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ فرق دراصل ان دونوں کی شخصیت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ ان کی تصنیفات کے اعتبار سے؛ کیوں کہ صحیح مسلم، سنن نسائی سے زیادہ صحیح ہے۔اور اس سلسلے میں ایک قصہ ہے کہ سبکی ذہبی کے پاس پڑھا کرتے تھے، ایک دن جب وہ اپنے والد شیخ تقی الدین سبکی کے پاس واپس آئے تو کہنے لگے کہ آج میرے استاد (ذہبی) نے ایک عجیب بات کہی، انھوں نے پوچھا: وہ کیا بات ہے؟ تو فرمایا کہ انھوں نے کہا کہ امام نسائی، امام مسلم سے زیادہ بڑے حافظ تھے۔ یہ سن کر شیخ تقی الدین سبکی نے فرمایا کہ ذہبی نے درست کہا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ واقعی ایسا ہی ہے۔

اس کے بعد امام ابوداؤدؒ کا درجہ آتا ہے، اگرچہ ان کی کتاب میں کچھ ضعیف احادیث بھی ہیں، لیکن ان کا ضعف بہت معمولی ہے۔امام ابوداود نے جابر جعفی کی روایت بھی ذکر کی ہے۔تاہم ان کی سنن کو احادیثِ احکام میں سب سے جامع کتاب مانا گیا ہے، یہاں تک کہ خطابی نے فرمایا کہ یہ دین میں سب سے جامع کتاب ہے۔اور میرے نزدیک اس کے قریب درجہ رکھتی ہے امام طحاوی کی مشہور کتاب شرح معانی الآثار؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی معروف ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض پر کلام بھی کیا گیا ہے۔

پھر امام ترمذی کی کتاب کا درجہ ہے، جو اگرچہ غرائب اور ضعیف احادیث پر مشتمل ہے، لیکن امام ترمذیؒ ہر مقام پر اس کی وضاحت خود کر دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی کتاب میں احادیث کی تعداد نسبتاً کم ہے، لیکن انھوں نے اس کمی کو اپنے معروف جملے 'وفی الباب' کے ذریعہ پورا کیا۔

امام ترمذیؒ کے پاس امام ابوحنیفہ کا مذہب مسند طریق سے موجود نہیں تھا؛ اس لیے وہ ان کا نام صراحت کے ساتھ نہیں لیتے، جب کہ دوسرے ائمہ کے مذاہب مسند طریق سے ان کے پاس موجود تھے، جنھیں انھوں نے اپنی کتاب العلل میں ذکر کیا ہے۔لہٰذا جو شخص اس حقیقت سے ناواقف ہے، وہ یہ سمجھتا ہے کہ امام ترمذیؒ کا امام ابوحنیفہ کا صراحتاً ذکر نہ کرنا عدمِ رضا کی وجہ سے ہے، حالانکہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔

اس کے بعد ابن ماجہ کی کتاب کا درجہ آتا ہے، جس میں تقریباً بیس ایسی احادیث ہیں جن پر وضع کا الزام ہے۔

جہاں تک امام مالکؒ کی کتاب موطاً کا تعلق ہے، تو چوں کہ اس میں بہت سے آثار شامل ہیں، اس لیے ہم نے اسے اس فہرست میں شامل نہیں کیا۔ ابن حزم نے فرمایا کہ میں نے موطأ امام مالک میں موجود تمام احادیث شمار کیں، تو اس میں پانچ سو سے کچھ زیادہ مسند احادیث، تین سو سے کچھ زیادہ مرسل احادیث، اور ستر سے زائد ایسی احادیث ہیں جن پر خود امام مالک نے عمل نہیں کیا۔ ان میں کچھ احادیث ضعیف بھی ہیں، اور جمہور علماء نے ان کو کمزور قرار دیا ہے۔ اور خطیب بغدادیؒ نے فرمایا کہ موطأ امام مالک تمام جوامع اور مسانید پر مقدم ہے۔

صحیح احادیث کے درجات

میرے نزدیک صحیح حدیث چار درجات پر مشتمل ہے:

پہلا درجہ: وہ حدیث جس کے تمام راوی ثقہ اور عادل ہوں، اور ساتھ ہی وہ توارث اور تعاملِ امت سے بھی ثابت ہو۔ ایسی حدیث میرے نزدیک سب سے اعلیٰ درجے کی صحیح حدیث ہے۔

دوسرا درجہ: وہ حدیث جسے کبار محدثین میں سے کسی نے صراحت کے ساتھ صحیح قرار دیا ہو۔

تیسرا درجہ: وہ حدیث جو ایسی کتب میں درج ہو جن کے مؤلفین نے صحت کا التزام کیا ہو، اگر چہ انہوں نے ہر حدیث کی جزوی تصحیح نہ کی ہو، جیسے: صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن السکن، صحیح ابن حبان، اور سنن نسائی۔

چوتھا درجہ: وہ حدیث جس کے رواۃ جرح سے محفوظ ہوں۔

اصحابِ کتبِ ستہ کے فقہی مذاہب

امام بخاری رحمہ اللہ یقینی طور پر مجتہد مطلق تھے، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔ ان کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ شافعی المذہب تھے، تو وہ دراصل اس وجہ سے ہے کہ وہ بہت سے فقہی مسائل میں امام شافعی سے متفق تھے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری کی موافقت امام ابوحنیفہ سے بھی اتنی ہی کثرت سے ہے جتنی امام شافعی سے۔ اور یہ کہنا کہ وہ امام حمیدی کے شاگرد تھے، اس لیے شافعی تھے، یہ استدلال درست نہیں؛ کیوں کہ وہ امام اسحاق بن راہویہ کے بھی شاگرد تھے، اور وہ حنفی المسلک تھے۔ لہٰذا اگر طبقے کے لحاظ سے انہیں شافعی شمار کیا جا سکتا ہے، تو پھر حنفی کیوں نہیں شمار کیا جا سکتا۔

جہاں تک امام ترمذی کا تعلق ہے، تو وہ شافعی المذہب تھے، انھوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کی کہیں بھی مخالفت نہیں فرمائی ہے، سوائے مسئلہ اِبراد کے۔

امام نسائی اور امام ابوداؤد کے بارے میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے کہ وہ دونوں حنبلی المذہب تھے۔ البتہ بعض دوسرے علماء نے انہیں شافعی کہا ہے۔

رہا معاملہ امام مسلم اور امام ابن ماجہ کا، تو ان دونوں کا فقہی مذہب واضح طور پر معلوم نہیں ہے۔

اور یہ بات بھی واضح رہے کہ صحیح مسلم کے ابواب کو خود امام مسلم نے مرتب نہیں کیا ہے، لہذا ان ابواب سے امام مسلم کے فقہی مذہب پر استدلال کرنا درست نہیں۔

تحقیقِ مناط، تخریجِ مناط، تنقیحِ مناط

جان لیجیے کہ علماء نے ان اصطلاحات کے مفاہیم کی وضاحت اور فرق پر بڑی تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس تعلق سے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالی نے ایک تقریر کے دوران، جو سید رشید رضا (مدیر مجلہ 'منار' مصر) کی دیوبند تشریف آوری کے موقع پر ایک اجلاس میں ان اصطلاحات پر نہایت عمدہ گفتگو فرمائی ہے۔ یہاں حضرت کی وہی گفتگو مزید تفصیلات کے ساتھ پیش کی جارہی ہے۔

حضرت شیخ نے فرمایا: تحقیق مناط یہ ہے کہ شارع کی طرف سے کسی جزوی واقعے میں ایک شرعی حکم صادر ہو، پھر اسی حکم کو اسی نوع کی دوسری تمام جزئیات میں ثابت کیا جائے۔ جیسے شکار کی قیمت متعین کرنا، چناں چہ کسی خاص جزئی میں قیمت کا تعین درحقیقت تحقیق مناط ہے، یہ عمل قیاس نہیں ہے؛ اسی لیے یہ کام خواص وعوام دونوں کر سکتے ہیں، اور اس میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی۔

تنقیح مناط یہ ہے کہ شارع کی جانب کسی ایک خاص صورت میں حکم صادر ہو، اور اس صورت میں کئی مختلف اوصاف جمع ہوں، جن میں سے بعض اوصاف اس حکم کا مدار (علت) ہوں اور بعض کا اس حکم سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اب مجتہد ان میں سے وہ وصف متعین کرے جو واقعی علت ہے، اسی کو تنقیح مناط کہتے ہیں۔ اس کی مثال جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: میں ہلاک ہوگیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کیا ہوا؟ اس نے کہا: میں رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا ہوں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: کیا تم غلام آزاد کر سکتے ہو؟ کہا: نہیں۔ فرمایا: کیا دو مہینے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ کہا: نہیں۔ فرمایا: کیا ساٹھ مسکینوں کو کھلا سکتے ہو؟ کہا: نہیں... الخ

اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث سے تنقیح مناط کی، اور کفارہ کے وجوب کا سبب نفسِ جماع کو نہیں، بلکہ مفطرِ صوم (روزہ توڑنے والے امر کا پیش آنا) قرار دیا؛ چاہے وہ جماع ہو جیسا کہ یہاں پر ہے، یا کھانا پینا ہو، بہ شرطے

کہ عمداً ہو۔ چناں چہ 'جماع' اس خاص واقعے کا اتفاقی عنصر ہے، اصل علت نہیں ہے۔ جب کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مناط جماع ہی ہے، لہذا کفارہ صرف اسی جماع پر لازم ہوگا، اور یہ حکم کھانے پینے پر متعدی نہیں ہوگا۔

تخریج مناط یہ ہے کہ شارع کی طرف سے کسی خاص صورت میں کوئی حکم صادر ہو، اور اس صورت میں کئی ایسے اوصاف پائے جائیں جو سب کے سب علت بننے کے قابل ہوں۔ اب مجتہد ان میں سے کسی ایک وصف کو ترجیح دے کر اس کو اس حکم کے لیے علت قرار دیتا ہے۔ اس کی مثال جیسے حدیثِ نبوی میں آیا ہے کہ چھ چیزوں میں ربا (کمی وزیادتی) حرام ہے۔ ان اشیائے ستہ میں کئی اوصاف جمع ہیں: قدر اور جنسیت، طعم اور ثمنیت، اقتیات وادخار؛ چناں چہ ائمہ کرام نے اپنے اپنے اجتہاد کے اعتبار سے علت کا تعین فرمایا، تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ قدر اور جنس ہونا علت ہے، امام شافعی نے فرمایا کہ طعم اور ثمنیت علت ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ اقتیات وادخار علت ہے۔

تنقیحِ مناط اور تخریجِ مناط میں فرق یہ ہے کہ تنقیح مناط میں کچھ اوصاف ایسے ہوتے ہیں جن کا حکم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، مجتہد ان غیر متعلق اوصاف کو ہٹا کر حقیقی علت کو صاف اور واضح کرتا ہے۔ تخریج مناط میں تمام اوصاف علت بننے کے قابل ہوتے ہیں، اور مجتہد ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر علت متعین کرتا ہے۔ اور یہ دونوں عمل (تنقیح مناط اور تخریج مناط) درحقیقت مجتہدین کا کام ہے، جن میں وہ اجتہاد کے ذریعے ایک دوسرے کے ساتھ مزاحم ہوتے رہتے ہیں۔

قیاس اور تنقیح مناط میں فرق

اب قیاس اور تنقیح مناط کے درمیان فرق بیان کرنا باقی رہ جاتا ہے، اور اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام غزالی رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ تنقیح مناط دراصل قیاس ہی کی ایک قسم ہے، البتہ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس میں جامع (مشترک علت) کو ظاہر کیا جاتا ہے، اور تنقیح مناط میں غیر مؤثر فرق کو ختم کیا جاتا ہے۔ اسی قول کو امام اسنوی نے 'شرح منہاج' میں اختیار کیا ہے، اور امام شوکانی نے بھی 'ارشاد الفحول' میں یہی رائے اپنائی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جب کوئی حکم کئی ایسے اوصاف پر مشتمل ہو جن میں سے کچھ مؤثر ہوں اور کچھ غیر مؤثر، تو ان میں سے مؤثر وصف کو چھانٹ لینا تنقیح مناط ہے۔ لہذا یہ عمل نصوص میں بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ امام بیضاوی نے 'منہاج' میں اختیار کیا۔ اسی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ تنقیح مناط قیاس کی قسم نہیں، بلکہ ایک مستقل نوع ہے۔

ایک اور فرق یہ ہے کہ قیاس میں یہ لازم ہے کہ شرعی حکم جو نص میں ثابت ہو بعینہ اس فرع میں متعدی کیا جائے جو

اصل کی نظیر ہے۔مگر تنقیح مناط میں یہ ضروری نہیں، جیسے نبی ﷺ کا فرمان ہے: ''تحریمھا التکبیر'' امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس میں تنقیح مناط کی، اور فرمایا کہ مناطِ تحریم ہر وہ ذکر ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہو، لیکن اس کے باوجود انہوں نے ''اللہ أکبر'' کے علاوہ کسی اور ذکر کو جائز نہیں ٹھہرایا، جیسا کہ شیخ ابن ہمام نے وضاحت کی ہے۔

اسی طرح نبی ﷺ کا فرمان: ''وتحلیلھا التسلیم'' اس میں بھی مناط تو اپنے ارادے سے نماز سے نکلنا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے سلام کے علاوہ کسی صورت، جیسے عمداً حدث لاحق کرنا وغیرہ؛ کو جائز نہیں قرار دیا۔لہذا تکبیر تحریمہ کے وقت صیغہ ''اللہ أکبر'' کہنا واجب ہے، اس کے علاوہ کوئی صیغہ مکروہ ہے، اسی طرح نماز مکمل کرتے وقت صیغہ ''السلام علیکم'' کہنا واجب ہے، اس کے علاوہ کوئی صیغہ مکروہ ہے، اگر چہ دیگر صیغوں میں بھی مناط (علت کا معنی) موجود ہے۔ یہ اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یہاں نص میں موجود علت کی تنقیح تو کی ہے، مگر دیگر صیغوں کو نص میں وارد ہونے والے ان دونوں صیغوں پر قیاس نہیں کیا؛ تاکہ دونوں کا حکم یکساں ہو جائے۔ اور تنقیح مناط میں حکم کو دوسری غیر منصوص صورتوں تک متعدی کرنا لازم نہیں ہوتا، چہ جائے کہ جائز ہو۔

جب یہ فرق واضح ہو گیا تو محقق ابن امیر حاج کا وہ اعتراض باطل ہو گیا کہ اگر نماز سے خروج نمازی کے کسی عمل سے فرض ہوتا، تو وہ عمل قربت ہوتا؛ کیوں کہ مستحب عمل بھی ثواب سے خالی نہیں ہوتا، تو پھر فرض کا ثواب تو بہ درجہ اولی ہونا چاہیے، حالاں کہ ہنسی اور قہقہہ وغیرہ میں کوئی قربت نہیں پائی جاتی، اس لیے صیغہ ''السلام علیکم'' ہی تحلیل (نماز مکمل کرنے) کے لیے ضروری ہو گیا۔

لیکن یہ اعتراض اس بنیاد پر تھا کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ قیاس پر مبنی ہے، حالاں کہ یہ بات قابلِ قبول نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ قیاس نہیں بلکہ تنقیح مناط ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، لہذا یہ ضروری نہیں کہ سلام اور قہقہے کا حکم ایک ہو۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ قیاس میں نظر پہلے فرع پر ہوتی ہے، پھر مجتہد اسے کسی نص کے ساتھ ملحق کرتا ہے جو اس کے زیادہ قریب اور مشابہ ہو۔ اس کے برعکس تنقیح مناط میں نظر پہلے منصوص پر ہوتی ہے؛ کیوں کہ مجتہد وہاں حکم کی علت کو پہلے پہچانتا ہے، پھر اسے اس فرع پر منطبق کرتا ہے جو اس علت میں اس کے ساتھ مشترک ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ میرے نزدیک تنقیح مناط قیاس نہیں ہے، اور یہی موقف قاضی بیضاوی کا بھی ہے۔ اس بنا پر تنقیح مناط حدود اور کفارات میں بھی جاری ہو سکتی ہے، جب کہ ان میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔

مزید واضح رہے کہ حکم کے انواع کو ظاہر کرنا تشریع ہے، اور یہ کہنا کہ یہ جزئی مسئلہ اس نوع کے افراد میں سے ہے یہ اجتہاد ہے؛ کیوں کہ آپ جانتے ہیں کہ ایک ہی جزئی پر ہزاروں کلیات صادق آسکتی ہیں۔ اسی طرح ایک ہی واقعہ متعدد

فقہی قواعد کے تحت آ سکتا ہے، اور نظر اس بات میں متردد ہوتی ہے کہ یہ واقعہ کس قاعدے کے زیادہ قریب ہے اور کس نوع سے زیادہ مشابہ ہے، تا کہ اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔ چناں چہ مجتہد بیان کرتا ہے کہ فلاں مسئلہ اس قاعدے کے تحت ہے، اور یہی اجتہاد ہے۔

مثال کے طور پر مکہ میں مکروہ وقت میں نماز پڑھنا ایک جزئی مسئلہ ہے۔ کچھ علماء نے کہا کہ یہ استثناء ''إلا بمكة'' کے تحت داخل ہے، اس لیے جائز ہے، جب کہ بعض نے کہا کہ یہ اوقات نہی عن الصلاۃ کی احادیث کے تحت آتا ہے، اس لیے مکہ اور غیر مکہ میں کوئی فرق نہیں، اور نماز مکروہ ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اجتہاد کارفرما ہوتا ہے۔

بہر حال خلفاء راشدین تو ان کا مقام اجتہاد سے بلند اور تشریع سے کچھ نیچے ہے؛ کیوں کہ نبی ﷺ نے ان کی سنت کی اتباع کا حکم دیا: ''عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين'' اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا تیسری اذان کا اضافہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تراویح کو بیس رکعتوں پر جمع کرنا اسی زمرے میں آتا ہے۔

کیا عام قطعی ہوتا ہے؟

علمائے احناف کے دو طبقے ہیں: ایک طبقہ علمائے عراق کا ہے، اور دوسرا علمائے ماوراء النہر کا۔ پہلے طبقے کے مشہور علماء میں جرجانی، قدوری، جصاص ہیں، اور دوسرے طبقے کے مشہور علماء میں صاحب 'البدائع'، فخر الاسلام بزدوی، کرخی، سرخسی، صاحب 'الکنز' و'المنار' ابو البرکات نسفی، صاحب 'الوقایہ' تاج الشریعہ، صاحبِ 'اصول الشاشی'، صاحب 'التوضیح' صدر الشریعہ، اور صاحب 'الحسامی' ہیں۔

پہلا طبقہ (علمائے عراق) مذہب نقل کرنے میں زیادہ مضبوط ہے، جب کہ دوسرا طبقہ (علمائے ماوراء النہر) فقہی فروع اور اجتہادی مسائل میں زیادہ مشغول رہنے والے تھے۔ پہلے طبقے کے علماء کا قول ہے کہ عام قطعی ہے، اور دوسرے طبقے کا قول ہے کہ عام ظنی ہے، اور یہی اکثر شوافع اور حنابلہ کا بھی مذہب ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ مسئلہ تخصیص میں ظاہر ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں: جو بات عراقی علماء کی طرف منسوب کی گئی ہے، اس میں بھی تردد ہے، کیوں کہ 'البدائع' اور 'المیز ان' میں ایسی تصریحات موجود ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ وہ لوگ بھی قطعی ہونے کے قائل نہیں تھے۔ درست بات میرے نزدیک وہی ہے جو شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اختیار کی ہے کہ عام دلالت میں قطعی ہے، کیوں کہ لفظ عموم کے معنی پر ہی وضع کیا گیا ہے، لیکن مراد میں ظنی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر عراقی علماء کے مذہب کو محمول کیا جائے یعنی ان کا مقصود 'قطعی فی الدلالۃ' ہے، نہ کہ 'قطعی فی المراد'۔

مدلول اور غرض میں فرق پر تنبیہ

علمائے اصول پر لازم تھا کہ وہ مدلول اور غرض کے فرق پر تنبیہ کرتے؛ کیوں کہ متکلم کی غرض کبھی مدلول سے عام ہوتی ہے، کبھی اس سے خاص، کبھی اس کے بالکل برعکس، اور کبھی اس کے مساوی۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿وَ اُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:23] میں 'کل' کے لفظ سے مراد عموم نہیں جو لفظ کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [المزمل:20] سے مطلق قراءت مراد نہیں، خواہ وہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ آپ نے اس کی وضاحت مقدمے میں دیکھ لی۔ اسی طرح حدیث میں ہے: ''ما الحدث؟ قال: فساء أو ضراط'' میں ترکیب کا مدلول حصر ہے، مگر یہ قطعاً مراد نہیں ہے۔

علمائے اصول اور علمائے معانی نے اپنی بعض بحثیں اسی فرق پر قائم کی ہیں، مگر انہوں نے اسے صراحت کے ساتھ ذکر نہیں کیا، نہ ہی مقدمہ میں اس کو بیان کیا، حالاں کہ ضروری تھا۔ چناں چہ اصولیین نے 'منطوق' اور 'مسوق لہٗ' میں فرق کیا ہے، اور منطوق کو 'اشارۃ النص' کہا ہے اور مسوق لہ کو 'عبارۃ النص' کہا ہے۔ لہٰذا منطوق وہ ہے جو لفظ کا مدلول ہے، اور مسوق لہ وہ ہے جو متکلم کی غرض ہے۔

اسی طرح علمائے بیان جیسے تفتازانی نے 'شرح تلخیص' میں جب متن میں یہ آیا کہ ''تقدیم المسند لكذا'' تو شارح (تفتازانی) اضافہ کرتے ہیں: ''يعني لغرض كذا'' گویا یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ متکلم کی غرض ہے، نہ کہ کلام کے مدلولات میں سے۔ اور انہوں نے خود ''المطول'' میں 'تلخیص' کے مقدمہ کی شرح کے دوران یہ صراحت کی ہے کہ متکلم کے جو اغراض اثبات یا نفی کے اعتبار سے ہوتے ہیں وہ 'معانی ثانوی' ہوتے ہیں، نہ کہ وہ 'معانی اولی' جو لفظ کے مادہ سے یا منطوق سے سمجھے جاتے ہیں، گویا انہوں نے صاف طور پر یہ اشارہ کیا کہ لفظ کے مدلول اور متکلم کی غرض میں فرق ہے۔

اور فقہاء نے تو اس پر دونوں فریقوں (یعنی اصولیین اور علمائے معانی) سے بھی زیادہ واضح دلالت کی ہے، چناں چہ انہوں نے کتاب الایمان میں فرمایا کہ قسموں کا دار و مدار امام مالکؒ کے نزدیک عرفِ قرآن پر ہے، شوافع کے نزدیک لغت پر ہے، اور ہمارے نزدیک عرفِ عام پر ہے؛ یعنی انہوں نے محض لفظ کے مدلول کو بنیاد نہیں بنایا، بلکہ عرف کے لحاظ سے غرض کو بھی پیشِ نظر رکھا؛ خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام۔

میں کہتا ہوں کہ ان پر کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق کرنا دشوار ہو گیا، حالاں کہ انہوں نے اس کا ذکر مختلف انداز سے

کیا ہے۔ میرے نزدیک فرق یہ ہے کہ 'مجاز' لفظ کو اس کے غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کرنا ہے، جب کہ 'کنایہ' اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، لیکن وہ غرضِ متکلم یا محلِ حکم نہیں ہوتا نہ اثبات میں اور نہ نفی میں، بلکہ غرض اس کے توابع اور متعلقات میں ہوتی ہے۔

اسی سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ نے کنایہ کے ذریعے واقع ہونے والے طلاق کو رجعی اس لیے قرار دیا کہ ان کے نزدیک یہ لفظِ طلاق کے لیے کنایہ ہے، یعنی اصل عامل ان کے نزدیک لفظِ طلاق ہی ہے، تو اس سے واقع ہونے والی طلاق بھی رجعی ہوگی۔ برخلاف احناف کے، کیوں کہ ان کے نزدیک کنایات بذاتِ خود مؤثر الفاظ ہیں، اس لیے وہ انہیں بائن قرار دیتے ہیں، البتہ ان کو کنایہ اس لیے کہا گیا کہ ان کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہذا احناف کے نزدیک کنایہ کی تعریف اصولیین کے اصطلاحی مفہوم پر ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک وہ اہلِ معانی و بیان کے اصطلاحی مفہوم پر ہے۔

مقصود اور غیر مقصود میں عموم:

جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ مدلولِ کلام ہمیشہ متکلم کی غرض کے مساوی نہیں ہوتا، تو یہ بھی جان لیجیے کہ معنیٔ عام کبھی متکلم کا مقصودِ اصلی ہوتا ہے، اور کبھی نہیں ہوتا، لہذا جب عموم مقصودِ متکلم ہو، تو وہ عموم مؤکد ہوتا ہے، اور اس کی تخصیص کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر عموم مقصود نہ ہو، تو وہ بہت ضعیف ہوتا ہے، اور اس میں تخصیص کرنا جائز ہے، خواہ وہ رائے اور قیاس سے ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے ''باب: إذا أخر الإمام الصلاة عن الوقت'' میں روایت کی ہے: ''صَلِّ الصلاةَ لوقتها، واجعل صلاتك معهم سُبحة'' شوافع نے اس حدیث کو یوں سمجھا کہ ظالم حکمرانوں کے زمانے میں شریعت کی طرف سے نجات کا طریقہ یہ ہے کہ نماز وقت پر گھر میں ادا کی جائے، پھر ان کے ساتھ مسجد میں۔ ان کا خیال ہے کہ گھر میں نماز پڑھنے سے وقت کی فضلیت حاصل ہوگی، اور ان ظالم حکمرانوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے جماعت کا ثواب ملے گا، لہذا دو بار نماز پڑھنا ضروری ہے، تاکہ دونوں فضیلتیں حاصل ہو سکیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا عموم مقصود میں عموم ہے، یعنی تمام پنج وقتہ نمازوں میں اعادہ مطلوب ہے۔ لہذا اس عموم کو خاص کرنا گویا شارع کی غرض کو زائل کرنا اور اس کے مقصد کو ختم کرنا ہے۔

اور احناف نے اس حدیث کو اس طرح سمجھا کہ نجات صرف گھروں میں نماز پڑھنے ہی میں ہے، جب کہ ان ظالم حکمرانوں کے ساتھ نماز پڑھنا مقصود نہیں ہے، چناں چہ اگر وہ ان کے ساتھ وقت کے اندر نماز پالے تو ان کے ساتھ پڑھ لے، اور اگر وقت گزر جائے تو نہ پڑھے۔ جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: ''قال رجل: يا رسول الله، أُصَلِّي

معھم؟ قال: نعم، إن شئت.'' یہ روایت صاف طور پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے ساتھ نماز پڑھنا مقصود نہیں تھا، نہ صحابہ کرام کے ذہن میں یہ بات تھی اور نہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذہن میں، اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے اختیار پر چھوڑ دیا، چاہے تو پڑھے، چاہے نہ پڑھے۔

لہٰذا جب نجات کا مقصود صرف ایک امر ہے اور جماعت کا حصول مقصود نہیں ہے، تو یہ معاملہ اختیار پر ہو جاتا ہے، یعنی ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعادہ مقصود نہیں ہے، اور اس حدیث میں جو عموم ہے، وہ عموم غیر مقصود ہے، لہٰذا اس میں تخصیص بلا تردد و بلا اشکال جائز ہے۔

ہم نے یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ دلائل اور شواہد سے مزین کر کے اپنی شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، البتہ یہاں محض اشارہ کیا گیا ہے، کیونکہ عام لوگ اس باریک نکتے سے غافل رہتے ہیں، اور وہ شارع کے مقصد پر غور نہیں کرتے، بلکہ منزل سے پہلے راہ میں ہی الجھ جاتے ہیں۔ اسی لیے ہم نے چاہا کہ ان کی توجہ اس طرف مبذول ہو جائے، تاکہ ان کی تاویل کہیں تحریف نہ بن جائے۔

رائے کے ذریعہ عام کی تخصیص:

جب عام علمائے اصول کے نزدیک قطعی ہوتا ہے تو انہیں رائے کے ذریعے اس کی تخصیص میں اشکال پیدا ہوتا ہے، اور جب وہ بعض مواقع پر اس کی تخصیص کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو وہاں باطل تاویلات اختیار کرتے ہیں، حالاں کہ رائے سے تخصیص ہمارے نزدیک ابتداء بھی جائز ہے، جیسا کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے حدیث 'تلقی الجلب' کی شرح میں فرمایا کہ احناف اس نہی کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جب تلقی الجلب اہلِ شہر کے لیے نقصان دہ ہو۔ یہ اگرچہ رائے سے تخصیص کرنا ہے، لیکن ایسا کرنا جائز ہے، کیوں کہ علت اور مناطِ حکم واضح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بعد میں میں نے دیکھا کہ وہ سب اخلاق اور معاملات سے متعلق احادیث میں رائے سے تخصیص کرتے ہیں، اور وہ بھی ابتداء بغیر کسی اعتراض کے، لیکن عبادات کے باب میں ایسا نہیں کرتے، کیوں کہ پہلی قسم میں علت ظاہر ہوتی ہے، جب کہ دوسری میں مخفی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ رائے سے تخصیص کا مدار صرف علت کے انکشاف پر ہے، چناں چہ جہاں علت ظاہر ہو وہاں رائے سے تخصیص کرنا جائز ہے، اور جہاں علت پوشیدہ ہو وہاں جائز نہیں ہے۔

کیا زمان اور مکان میں بھی عموم جاری ہوتا ہے؟

عموم، افراد و آحاد میں تو جاری ہوتا ہے؛ کیوں کہ لفظِ عام انہی کے لیے وضع کیا گیا ہے، لیکن زمان اور مکان میں

عموم کے جاری ہونے کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے، بعض لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں، جب کہ بعض اس کے منکر ہیں، اس بناء پر کہ وہ لفظ کے مدلول میں داخل نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ان کے اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں عموم ضعیف ہے، یہاں تک کہ بعض نے اس کا کلی انکار کیا۔ اگر ہم آیتِ کریمہ: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ (التوبۃ: 28) میں موجود نہی کو صرف مسجدِ حرام تک محدود کر دیں، تو یہ بعید نہیں ہے۔ اور ان شاء اللہ اس کی مزید تحقیق آگے آئے گی۔

مسمی کے مراتب سے متعلق ایک تنبیہ:

کسی لفظ کے مسمی میں مراتب اور درجات قائم کرنا عموم کے باب سے نہیں ہے؛ کیوں کہ عموم تو افراد میں ہوتا ہے، اور نہ ہی یہ اطلاق کے باب سے ہے؛ کیوں کہ اطلاق تو ان اوصاف اور مقادیر میں ہوتا ہے جن کا جمع ہونا ممکن ہو، جیسا کہ اہلِ منطق کی اصطلاح میں ''کلیہ شرطیہ'' ہے۔ اصولیین نے ان دونوں (عموم اور اطلاق) پر تو گفتگو کی ہے، لیکن اس تیسرے باب پر خاموشی اختیار کی ہے، یعنی اگر مسمی میں متعدد مراتب ہوں تو کون سا مرتبہ مراد ہے؟ اس کو متعین کرنا ایک مستقل بحث ہے، چناں چہ بعض اوقات تمام مراتب مراد لیے جاتے ہیں، اور بعض اوقات ایسا نہیں ہوتا، اس کی مثال جیسے حدیثِ نبوی ﷺ: ''إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ'' یہ معلوم نہیں کہ یہاں اقتداء کا وہ مرتبہ مراد ہے جو شوافع کے نزدیک صرف افعال کی موافقت تک محدود ہے، یا وہ وسیع مفہوم مراد ہے جسے احناف نے لیا ہے، یعنی نماز کی صحت کا امام کی نماز پر مبنی ہونا۔ شیخ نے 'کشف الستر' میں اس کو تفصیل سے بیان فرمایا ہے، اور مثالوں کے ذریعہ اس کو آسان انداز میں خوب واضح کیا ہے۔

اسی طرح قرآنِ کریم کی آیت: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرۃ: ۲۲۲) میں 'اعتزال' ایک وسیع مفہوم رکھتا ہے جو گھروں سے علاحدگی سے لے کر خون سے آلودگی کی جگہ سے علیحدگی تک ہوسکتا ہے۔ ائمۂ مجتہدین کے اقوال اس بات پر مختلف ہوئے کہ آیا یہاں مراد آخری درجہ، یعنی صرف مقامِ خون سے پرہیز ہے، یا درمیانی درجہ، یعنی ناف سے گھٹنے تک کے حصے سے پرہیز ہے۔

مفہوم مخالف:

کلام کے دو پہلو ہوتے ہیں: پہلا پہلو وہ ہے جو لفظ سے صراحتاً سمجھ میں آتا ہے، جسے بولنے والے نے ارادہ کر کے بولا ہوتا ہے، اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے، اسے منطوق کہا جاتا ہے۔ دوسرا پہلو وہ ہے جو لفظ کے ظاہر سے براہِ راست

معلوم نہیں ہوتا، اور نہ اس کو بولا گیا ہوتا ہے، اسے مفہوم کہا جاتا ہے، اور یہ دو طرح کا ہوتا ہے:

مفہوم موافق: یعنی وہ بات لفظ سے منطوق کے موافق سمجھی جائے، اور لفظ اس سمجھے جانے والے مفہوم سے خاموش ہو۔

مفہوم مخالف: یعنی وہ بات لفظ سے منطوق کے خلاف سمجھی جائے۔

مفہوم کی اِس دوسری قسم یعنی مفہومِ مخالف کی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں، لیکن احناف نے تمام ہی قسموں کو استدلال کی فاسد وجوہ میں شمار کیا ہے، اور شوافع نے اس کا اعتبار کرتے ہوئے احکام میں اس کو حجت قرار دیا ہے، اور احناف نے اس کے برعکس اس کو کلی طور پر غیر معتبر قرار دیا ہے، اور یہ کہا کہ ''المفهوم المخالف لا يعتبر'' اسی جیسی عبارت عام طور پر احناف کی کتابوں میں ملتی ہے۔

البتہ میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ مفہومِ مخالف ہمارے یہاں بھی معتبر ہے جیسا 'مسلم' میں ہے، لیکن احناف نے شوافع کی طرح معتبر نہیں مانا ہے کہ اس کو دلیل ہی بنا دیا ہے، اور احناف کا یہ موقف اختیار کرنا بجا ہے، کیوں کہ مسکوت عنہ ہے، لہذا منطوق کے برابر نہیں ہوسکتا، ہاں بلاغی نکتہ کے طور پر اس کا اعتبار کیا سکتا ہے۔

یہاں ایک نکتہ بیان کرنا ضروری ہے، ارشادِ باری تعالی ہے: ﴿اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ (البقرة:۱۷۸) اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ آزاد شخص غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہی شوافع کا مذہب ہے، انہوں نے اسی مفہوم سے استدلال کیا۔ لیکن بعض لوگوں نے جو بلاغت کی باریکی سے ناواقف تھے، یہ کہہ دیا کہ یہ مفہوم مخالف ہے اور مفہوم مخالف غیر معتبر ہے، اور بس اتنے پر اکتفا کیا اور یہ سمجھ لیا کہ نص کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگئے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ یہاں یہ نکتہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اللہ تعالی نے لفظ 'الحرّ' کے ساتھ تخصیص کیوں کی؟ جب کہ تمہارے نزدیک بھی حکم برابر ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جسے شاہ ولی اللہ دہلوی نے پسند کیا ہے، جیسا 'مدارک' میں بھی منقول ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں لام جنس کے لیے نہیں، بلکہ استغراق کے لیے ہے، یعنی مفہوم یہ ہے کہ: ہر آزاد شخص خواہ شریف ہو یا ادنی دوسرے ہر آزاد شخص کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، یہ زمانۂ جاہلیت کی رسم کی تردید ہے، جہاں شریف کو ادنی کے بدلے قتل نہیں کیا جاتا تھا۔ لہذا آیت کا موضوع آزاد اور غلام کے باہمی قصاص سے متعلق نہیں ہے۔ ہاں، اگر لام جنس کے لیے ہوتا تو مفہوم یہ بنتا کہ جنسِ حر کو جنسِ غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور اس وقت یہ شوافع کے حق میں دلیل بن سکتا تھا۔

تنبیہ: لامِ جنس اور لامِ استغراق میں فرق:

زمخشری نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ﴾ میں جو لام ہے، وہ لامِ جنس ہے، لامِ استغراق نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ بات اعتزال کی طرف میلان کی وجہ سے ہے؛ کیوں کہ معتزلہ کے نزدیک بندوں کے افعال ان کے اپنے پیدا کردہ ہوتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک تمام اقسامِ حمد اللہ کے لیے نہیں ہو سکتیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہاں لام جنس ہی زیادہ موزوں ہے، اور اس میں قصر کا معنی لامِ استغراق سے زیادہ واضح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قصر جو لامِ استغراق میں پایا جاتا ہے، وہ لفظ کا مدلول نہیں ہے، بلکہ مادے کی خصوصیت کی بنا پر یہ معنی لازم آتا ہے۔ جب کہ لام جنس میں قصر خود لفظ کا مدلول ہوتا ہے؛ کیوں کہ لام استغراق میں تقابل ایک ہی جنس کے افراد کے کل اور جزء کے درمیان ہوتا ہے، جیسے شریف اور ادنی دونوں 'حر' کے افراد ہیں، مگر لام جنس میں تقابل دو الگ اجناس کے درمیان ہوتا ہے، جیسے حر اور عبد۔ لہٰذا لام استغراق میں نفی و اثبات اسی جنس کے افراد کے درمیان محدود رہتا ہے، اور دوسرے جنس کی نفی اس کے مفہوم میں شامل نہیں ہوتی۔ لیکن لام جنس میں نفی و اثبات ابتداء ہی سے جنس کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

اور اس بنا پر اگر ہم ''اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ'' میں لام کو لامِ استغراق مانیں تو قصر صرف افراد کے اعتبار سے ہوگا، لیکن یہ کہ جنس (یعنی حمد) غیرِ خدا میں سرے سے پائی ہی نہیں جاتی یہ معنی لامِ استغراق کے مدلول میں شامل نہیں ہے۔ ہاں، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ تمام افرادِ حمد صرف اللہ کے لیے ہیں اور غیر کے لیے بالکل نہیں، تو اس سے جنسِ حمد اللہ ہی کے لیے مخصوص ہو جائے گا، مگر یہ لفظ کے مدلول کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس مادۂ حمد کے غیر میں پائے نہ جانے کی وجہ سے ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ہم لام کو لام جنس مانیں، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ جنسِ حمد صرف اللہ کے لیے ثابت ہے، اور ابتداء ہی غیر کے لیے نفی کر دی گئی ہے۔ چناں چہ پہلی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ حمد کے بعض افراد غیرِ خدا کے لیے نہیں ہیں، جب کہ دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا کہ حمد کی پوری جنس ہی غیرِ خدا کے لیے نہیں ہے، اور جب جنس کی نفی غیر سے ہو گئی تو لازماً اس کے تمام افراد کی نفی بھی ہو گئی، کیوں کہ اگر غیر میں حمد کا ایک فرد بھی پایا جاتا تو پھر جنسِ حمد کا اللہ تعالیٰ کے لیے انحصار درست نہ ہوتا، اور جنس کے تحقق کے لیے کسی ایک فرد میں اس کا ثبوت کافی ہوتا ہے، اور جب ایک فرد بھی متحقق ہو جائے تو اس کے ضمن میں جنس بھی متحقق ہو جائے گی۔ لہٰذا یہ بات اعتزال کی طرف میلان کی وجہ سے نہیں، بلکہ زمخشری کا کلام حقیقتِ حال کو صحیح طور پر سمجھنے کی وجہ سے ہے۔

خلاصہ یہ کہ لام جنس میں نفی و اثبات دونوں؛ لفظ کے اپنے تقاضے سے ثابت ہوتے ہیں، اور جنس کا اثبات اور اس کی نفی خود اس کا مدلول ہے، جب کہ لام استغراق میں یہ بات نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ دوسری جنس کی نفی سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ صرف محل اور مقام کے لحاظ سے بطورِ لزوم سمجھی جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

عالم کی تقسیم:

حضرات صوفیاء کے نزدیک عالم کی تقسیم اس طرح ہے:

عالم اجساد عنصری: وہ عالم جس میں مادہ اور مقدار دونوں موجود ہوتے ہیں۔

عالمِ مثال: وہ عالم جس میں مادہ نہیں ہوتا، مگر کمیت اور مقدار باقی رہتی ہے، جیسے آئینے میں دکھائی دینے والا عکس۔

عالمِ ارواح: وہ عالم جس میں نہ مادہ ہوتا ہے، نہ کمیت ہے، نہ مقدار۔

صوفیاء کا کہنا ہے کہ چوں کہ عالم مثال مادے سے منزہ ہے، اس لیے وہ عالمِ اجسام سے زیادہ قوی ہے۔ اور بعض نا واقف لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کہ عالم مثال صرف خیالی اور وہمی چیزوں کا نام ہے۔ ان کے نزدیک ایک ہی شخص، مثلاً زید ایک ہی وقت میں تینوں عالم: عالم اجساد، عالم مثال اور عالم ارواح؛ میں بغیر کسی فرق یا تبدیلی کے موجود ہوتا ہے۔

لیکن علمائے شریعت کے نزدیک صرف دو ہی عالم ہیں: عالم ارواح اور عالم اجساد۔ اور یہ خیال دل میں آ سکتا ہے کہ صوفیاء کا 'عالم مثال' دراصل علمائے شریعت کے 'عالم ارواح' ہی کے مترادف ہے؛ کیوں کہ صوفیاء نے فرشتوں، جنات اور نفوس کو عالم مثال میں شمار کیا ہے، اور یہی چیزیں علمائے شریعت کے نزدیک عالم ارواح میں داخل ہیں، چناں چہ دونوں میں فرق صرف نام کا ہے۔ البتہ جو عالم صوفیاء نے ارواح مجردہ کا بیان کیا ہے اس پر علمائے شریعت نے بحث نہیں کی ہے۔

علمائے شریعت کے نزدیک روح ایک لطیف جسم ہے جو بدن کے مشابہ ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے ہے، وہی بدن میں پھونکی جاتی ہے اور اس سے نکالی جاتی ہے، اس کا تعلق بدن سے ایسا ہے جیسے آستین سے ہاتھ کا، یہاں تک کہ اگر آپ روح کو دیکھ لیں تو اسے زید کی اپنی ہی صورت سے ممتاز نہ کر سکیں گے۔ لہذا وہ اس طرح مجرد نہیں ہے جیسا کہ صوفیاء نے گمان کیا ہے۔

اور مجھے اس بات کا علم نہیں کہ ہمارے علماء میں سے کوئی انسانی ارواح کے تشکل کا قائل ہو، سوائے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے؛ انہوں نے تصریح کی ہے کہ ارواح مختلف اشکال میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ہاں، فرشتوں کے بارے میں

ہمارے علماء بھی یہ مانتے ہیں کہ وہ اشکال بدلنے کی قدرت رکھتے ہیں۔

پھر عالم مثال کسی مکان یا چیز کا نام نہیں، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، بلکہ یہ موجودات کی ایک مستقل نوع کا نام ہے، لہذا جو چیزیں عالم مثال سے تعلق رکھتی ہیں، وہ اسی موجود دنیا میں بھی ظاہر ہوسکتی ہیں، جیسے فرشتے جو صوفیاء کے نزدیک عالم مثال سے ہیں، مگر وہ اسی دنیا میں صبح وشام آتے جاتے رہتے ہیں۔

مزید یہ کہ زمان اور مکان کی حاجت مادے ہی سے پیدا ہوتی ہے، چیز جتنی زیادہ مادے میں ڈوبی ہوئی ہو، اتنی ہی زیادہ اسے زمان و مکان کی ضرورت ہوتی ہے، اور جتنی زیادہ مادے سے منزہ ہو، اتنی ہی کم اسے ان زمان ومکان کی حاجت رہتی ہے۔ لہذا اللہ تعالی چوں کہ مادہ سے بالکل منزہ اور برتر ہے، اس لیے وہ زمان ومکان دونوں سے بے نیاز ہے، اللہ کے یہاں نہ صبح ہے نہ شام۔ واقعی شیخ مجدد الف ثانیؒ نے کیا خوب فرمایا کہ اللہ تعالی زمان ومکان دونوں کا خالق ہے، تو وہ ان دونوں کا محتاج کیسے ہوسکتا ہے؟

رہے فرشتے تو اگر چہ وہ مجرد نہیں ہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں، لیکن چوں کہ وہ عالمِ اجساد سے بلند تر ہیں، اس لیے مادی چیزوں کی بہ نسبت ان کو مکان کی حاجت بہت کم ہے۔ لہذا ان کے اترنے اور آنے جانے کی کیفیت پر بحث کرنا بے محل ہے؛ کیوں کہ شریعت نے بغیر کسی تخییل وتشبیہ کے ان کے زمین پر اترنے اور بغیر کسی خلط واشتباہ کے ان کے دکھائی دینے کی خبر متواتر طور پر دی ہے، لہذا یہ دین کی قطعی باتوں میں سے ہے، اس کا انکار کفر ہے۔

کیا اجمال مرادِ متکلم کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے؟

اصول کی عام کتابوں میں اجمال صرف دو پہلوؤں سے بیان کیا گیا ہے: یا تو لفظ کے اندر غرابت ہو یا معانی کے مابین تزاحم ہو۔ البتہ بعض حاشیہ نگاروں نے سبقت قلم سے یہ لکھا ہے کہ اجمال متکلم کی مراد کے اعتبار سے بھی ہوسکتا ہے، اگر چہ لفظ از روئے لغت مجمل نہ ہو۔

مجھے اس کی صراحت ''التحریر'' میں نہیں ملی، البتہ اس کی کچھ جھلکیاں بعض کلام سے ضمنا ظاہر ہوتی ہیں، جیسے بعض اصولیین نے تعدیل ارکان کے باب میں یہ تحقیق کی ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: 77] امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اپنے لغوی مفہوم پر محمول ہے، یعنی حکم صرف اس مقدار پر ہے جس پر لغتاً رکوع اور سجود صادق آ جائے، اور یہی مقدار فرض ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ آیت شرعی مفہوم پر محمول ہے، یعنی وہ رکوع و سجود جسے شریعت نے تعدیل ارکان اور طمانینت کے ساتھ معتبر مانا ہے، لہذا ان کے نزدیک تعدیل فرض ہے۔

اس سے مترشح ہوتا ہے کہ آیتِ کریمہ ﴿ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوْا﴾ امام ابو یوسف کے نزدیک مراد کے اعتبار سے مجمل ہے، اور حدیث اس کا بیان ہے۔ اور غالباً یہی نزاع صاحبِ ہدایہ اور شیخ ابن ہمامؒ کے درمیان بھی ہے، جہاں صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ آیتِ مسح مجمل ہے اور حدیثِ مغیرہ اس کا بیان ہے، جب کہ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے۔

ممکن ہے کہ صاحبِ ہدایہ کا مقصود اسی قسم کا اجمال ہو، اور بلا شبہ اس معنی میں آیت مجمل ہے، کیوں کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیا اس سے مراد کل ہے یا بعض، اور اگر بعض مراد ہے تو کون سا بعض؟ جب کہ شیخ ابن ہمام اس نوع کے اجمال کا انکار کرتے ہیں۔ تو اختلاف کا مدار نقطۂ نظر پر ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اجمال باعتبار المراد کا یہ مفہوم اصولِ فقہ کے ماہرین کے کلام میں مجھے صراحتاً نہیں ملا۔



جامع کی چند باتیں: اپنے رفیقوں کے لیے

بسمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم

اللهم لك الحمد حمداً دائماً مع خلودك، ولك الحمد حمدًا لا مُنتهى له دون علمك. ولك الحمد حمدًا لا يريد قائله إلا رضاك. ولك الحمد حمدًا مليًّا عند كل طَرفة عَين وتنفُّس نَفَس. اللهم اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، محمد عبدك ورسولك ، إمام الخير، وقائد الخير، ورسول الرحمة. اللهم ابعثه مقامًا محمودًا يغبطه فيه الأولون والآخرون.

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد. اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد، وعلى سائر أصحابه الحاملين لسننه وآدابه.

من البيض الوُجُوهِ نجومُ هُدَى　　لو أَنَّك تَسْتَضِيءُ بهم أضاؤُوا
هُمُ حَلُّوا من الشَّرَفِ المُعَلَّى　　ومِنْ حَسَبِ العشيرة حيث شاؤُوا

اللهم انفعني بما علَّمتَني وعلِّمْني ما ينفعني وزدني علمًا. الحمد لله على كل حال، وأعوذ بالله من حال أهل النار. اللهم الطف بي في تيسير كل عسير، فإن تيسير كل عسير عليك يسير، وأسألك اليُسر والمعافاة في الدنيا والآخرة.

امابعد، بے شک فنِ حدیث ایک ایسا علم ہے جس کی خدمت قدیم وجدید ہر دور کے علماء نے کی ہے اور کرر ہے ہیں، اور ہر زمانے میں اس کی طرف پوری دل جمعی سے کوشش کرتے رہے، یہاں تک کہ سابقہ امتوں کی بیماری اس امت میں بھی در آئی؛ لوگوں کی رغبت کتاب الٰہی اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کم ہوتی گئی، اور لایعنی علوم جیسے منطق وفلسفہ میں دل چسپی بڑھ گئی، یہاں تک کہ اسی میں منہمک ہو گئے، اور اصل مقصد بھلا بیٹھے، نوبت بایں جا رسید کہ حقیقی علماء میں سے

صرف اتنے باقی رہ گئے جیسے سیاہ بیل کی کھال پر سفید دھبے، نتیجتاً قولِ حق ماند پڑتا گیا اور جھوٹ و جہالت کا بول بالا ہو گیا، اسلام کی رونق ماند پڑ گئی، اس کی روشن راتیں تاریک ہو گئی، اور اس کے چمکتے دن مکدر ہو گئے اور اس زوال کا سبب ان کی بدنصیبی اور اس جہالت کی بدبختی تھی جسے انہوں نے علم سمجھ رکھا تھا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

پھر یہ بھی دراصل اللہ کا وعدہ تھا جو اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان سے فرمایا تھا کہ وہ ہر صدی کے آغاز میں ایسے افراد کو مبعوث فرمائے گا جو دین کی تجدید کریں گے، چناں چہ اللہ تعالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور منتخب رجال پیدا کیے جنھوں نے درست راہ اپنائی، جیسے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ اور ان کی اولادِ طیبہ، جن کی عظمت وجلالت پر امتِ مسلمہ کو فخر حاصل ہوا۔ وہ سنتِ نبوی کے احیاء اور دین کی نصرت کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، اسلام کی چہار دیواری کی حفاظت کی، اور گمراہوں کی گمراہی کا پردہ چاک کیا، اور جھوٹے مدعیوں کے دعوے کو باطل کیا۔ انہوں نے حدیث وتفسیر کے علوم کو عام کیا، یہاں تک کہ علم کی گرم بازاری ہو گئی، اور ہر سو اس کا چرچا ہو گیا، لوگ دور دراز علاقوں سے ان کے پاس آتے اور علم کا خزانہ لے کر واپس لوٹتے۔ پھر جب تک اللہ نے مقدر رکھا یہ سلسلہ جاری رہا، پھر ایک وقت آیا کہ وہ نیک جماعت بھی لوگوں کو اندھے فتنوں اور خطرناک تاریکیوں میں حیران وسرگرداں چھوڑ کر رخصت ہو گئی، اس طرح دین یتیم ہو گیا، اور زمین پھر سے بنجر ہو گئی۔

جب لوگ وادیوں اور بیابانوں میں حیران وسرگرداں پھر رہے تھے، تو ان پر رحمتِ الٰہی سایہ فگن ہوئی، اور کشمیر کی جانب سے ایک بادل نمودار ہوا، چناں چہ وہ بادل ایسا برسنے لگا کہ باغات سرسبز وشاداب ہو گئے اور حوض بھر گئے، زمین کا ہر خشک ٹکڑا اتر وتازہ ہوا تھا، اور ہر زبان فردِ بشر نے اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کیا۔ اس سے میری مراد امامِ عصر، جامع العلم شیخ محمد انور قدس سرہ العزیز کی ذات گرامی ہے، جو بلاشبہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی اور اہلِ زمین کے لیے سراپا رحمت تھے۔

وإنَّ قميصًا خِيطَ من نَسْجِ تِسعةٍ وعشرين حرفًا عَن مَعالِيهِ قَاصِرُ

(اگر کوئی قمیص عربی کے انتیس حروف سے بُنی جائے، تب بھی وہ ان کے کمالات کے اظہار سے قاصر رہے گی۔)

اگر آپ اُن پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ وہ حافظے میں امام ذہبیؒ کے ہم پلہ، ضبط واتقان میں ابن حجرؒ کے مانند، عدل وانصاف اور دقتِ نظر میں ابن دقیق العیدؒ کے مساوی، شاعری میں بحتریؒ کے ہم رتبہ، اور فصاحت و بلاغت میں سحبان وائل کی مانند ہیں۔ اور بے شک یہ سب قدرت الٰہی سے بعید نہیں ہے۔

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

(اللہ تعالیٰ کے لیے یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ وہ سارا جہان ایک شخص میں جمع کر دے۔)

چناں چہ انہوں نے لوگوں کو کتاب اللہ اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف دعوت دی، جس نے بہرے کانوں کو کھول دیا، اندھی آنکھوں کو بینا کر دیا، اور بند دلوں کو جلا بخشی، انہوں نے علم کے سمندر بہا دیے، اور درسِ حدیث کے لیے مسندِ صدق پر جلوہ افروز ہوئے، لوگ ہر سمت سے ان کی طرف لپکے، کسی نے کم تو کسی نے زیادہ ان سے کسبِ فیض کیا، لیکن یہ سب علم ابھی کتابوں کے صفحات میں بکھرا ہوا اور طلبہ کے درمیان منتشر تھا، گویا گر جانے والے کنارے پر کھڑا تھا؛ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان علوم کو ایک کتابی شکل میں جمع کیا جائے، لیکن کہاں کتابی تدوین اور کہاں حضرتِ والا کا خطابی رنگ۔ پھر بھی اُس کی جمع وتہذیب اور بعد ازاں ترجمہ وتعریب کا کام کوئی آسان سفر نہ تھا۔ چناں چہ معاملہ مدتوں غور وفکر، اور پس وپیش میں رہا، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے ان کی کوششوں کو ثمر بار کر دیا، کیوں کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ [یس:82] (اس کا حکم یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو کہتا ہے 'ہوجا'، پس وہ ہوجاتی ہے۔)

چناں چہ تقدیرِ الٰہی نے مجھے وہاں سے اس خدمتِ جلیلہ کے لیے منتخب کرلیا جہاں سے مجھے کوئی گمان بھی نہ تھا، حالاں کہ میں اپنی ذات کو اس قابل نہیں سمجھتا تھا کہ دین کی صحیح ترین کتاب کی خدمت کا شرف حاصل کرسکوں گا، مگر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ [القصص:۵] (اور ہم یہ ارادہ رکھتے ہیں کہ زمین میں کمزور لوگوں پر احسان کریں۔) سو قرعۂ فال میرے ہی نام نکلا، حالاں کہ بہت سے نفوس اس سعادت کے متمنی تھے، یہ سب محض مجھ پر اللہ تعالی کا فضل ہے: وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ [الاعراف:۴۳] (اور ہم کبھی ہدایت نہ پاتے اگر اللہ ہمیں ہدایت نہ دیتا۔)

البتہ میں اس خوف سے کہ کہیں حضرتِ والا کے مقصود میں کمی نہ رہ جائے، یا ان کی طرف کسی ایسی بات کی نسبت نہ کر دوں جو انہوں نے نہ کہی ہو، ابتداء میں اس عظیم کام کو کرنے سے گریزاں تھا۔ چناں چہ میں اپنے آپ کو ایک ایسی انگلی کے مانند پاتا تھا جس کا ہاتھ نہ ہو، جو مطلوب اور مقصود تھا وہ ایک خونخوار شیر کے جبڑوں کے درمیان تھا، میرے لیے یہ کام بے حد دشوار تھا، مگر جب مجھے بارہا حضرتِ والا کے سامنے پڑھنے کا شرف حاصل ہوا، اور محسوس کیا کہ میں نے ان کے کلام کو کچھ نہ کچھ سمجھ لیا ہے، تو میں نے اپنی ہمت کو پھر تازہ دم کیا، لیکن پھر مجھے لگا کہ یہ کام پہلے سے بھی زیادہ دشوار ہے۔ اور واقعی سچ کہا گیا ہے:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبةٌ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

(اگر تم نہیں جانتے تو یہ ایک مصیبت ہے، اور اگر جانتے ہو تو یہ اس سے بھی بڑی مصیبت ہے۔)

میں مسلسل تذبذب میں رہا، ایک قدم آگے بڑھاتا تو دوسرا پیچھے کھینچ لیتا، یہاں تک کہ مجھے حضرتِ والا کے وصال کی خبر پہنچی۔ میرے دل پر گویا کسی نے کاری ضرب لگائی، جسم ٹوٹ گیا، اور روح لرز اٹھی، میری آنکھیں خون کے آنسو رونے لگیں، دل غم سے جل اٹھا۔ اور کسی نے کیا ہی خوب کہا:

أشكو الذين أذاقوني مودتهم حتى إذا أيقظوني بالهوى رقدوا

(میں اُن لوگوں کی شکایت کرتا ہوں جنہوں نے مجھے محبت کا ذائقہ چکھایا، لیکن جب میں محبت کے نشے میں بیدار ہوا، تو وہ خود سو گئے۔)

جب مجھے کچھ افاقہ ہوا، دل کی گھٹن کچھ کم ہوئی، اور یہ یقین ہو گیا کہ حضرتِ شیخ نیک لوگوں کے قافلے میں شامل ہو کر دارِ بقاء کی طرف کوچ کر گئے، تو مجھے یقین ہو گیا کہ اب شام کے بعد کوئی صبح باقی نہیں۔ میں نے کچھ دیر سوچا کہ ان کے بعد ان کے حق میں سب سے بہتر نیکی کیا ہو سکتی ہے؟ تو سمجھ میں آیا کہ ان کے علم کو ضائع ہونے سے بچانا، اور اسے تشنگانِ علومِ نبوت کے لیے جمع کر دینا ہی سب سے بڑی نیکی ہے۔ چناں چہ میں نے دن کی روشنی اور رات کے تاروں کی چمک میں اس کام کا آغاز کیا، پیادہ پا اور سفر کر کے مواد اکٹھا کیا، لیکن اکثر ان کے مقصد اور معانی تک پہنچنا دشوار ہو جاتا، اور بسا اوقات ان کے کلام کو ان کے اصل منشا کے مطابق مرتب کرنا مشکل ہو جاتا؛ کیوں کہ میں نے وہ تمام مواد اس وقت حاصل کیا تھا جب حضرت شیخ رحمہ اللہ پوری روانی سے اپنے میدان میں بول رہے تھے، اور ان کے ارتجالی کلمات موتی کی طرح بکھر رہے تھے، اور حضرت شیخ ہمیں اتنا وقت نہیں دیتے تھے کہ ہم ان کے کلام کو اچھی طرح ضبط کر سکیں، چنانچہ معاملہ مشکل ہوتا گیا اور اس کے لیے نہایت مضبوط حافظہ، کامل بیداری، زود نگاہ، تیز رفتار قلم، رواں ذہن اور بالغ فکر کی ضرورت تھی، اور یہ تمام اوصاف اللہ تعالیٰ شاذ و نادر ہی کسی ایک شخص میں جمع فرماتا ہے۔

اگر ہم انہماک سے سنتے تو لکھنے میں کمی رہ جاتی، اور اگر لکھنے لگتے تو بہت سے نکتے سماعت سے رہ جاتے۔ میں نے اپنی استطاعت بھر کوشش کی کہ ان کے کسی قول کا چھوٹا یا بڑا حصہ رہ نہ جائے، ہر بات کو جمع کرنے کی کوشش کی، مگر پھر بھی کچھ اہم چیزیں رہ گئیں جنہیں میں مکمل طور پر محفوظ نہ کر سکا۔ بعض اوقات علماء یا کتابوں کے ناموں میں تصحیف ہو گئی (۱)، اور کبھی فقہی مذاہب کی نقل میں بھی تحریف واقع ہو گئی، یہ سب سخت مراحل تھے۔ اس کے علاوہ میں نے مختلف مجالس کے

---

(۱) ہم نے ان امور کی حتی الامکان تصحیح کر دی ہے۔ (از مصحح: یوسف بنوری)

نوٹس اور تقریرات کو اکٹھا کیا تھا، اور ان سے انتخاب کرنا بھی ایک مشکل کام تھا، پھر میں نے ان سب کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا۔ ایسا بھی کئی بار ہوا کہ میں نے کوئی مقام سنوارا، اس پر اطمینان ہوا کہ اب درست ہے، لیکن بعد میں کوئی نئی بات ملی جس کو نظر انداز کرنا ممکن نہ تھا، تو میں نے اسے دورانِ عبارت شامل کر دیا، اور اس طرح کلام میں کچھ بے ربطی پیدا ہو گئی۔

پھر کتابی شکل میں اس کی تدوین و ترتیب میرے لیے مزید مشقت اور بارِ گراں بن گئی، کیوں کہ میں نے زبان وادب کا ذائقہ تک نہیں چکھا تھا، اور کاش کہ میرے نصیب میں ایک گھونٹ ہی ہوتا، تا کہ اپنی روح کو تسکین دیتا اور گونگے پن کی رسوائی سے نکل کر فصاحت و بلاغت کے میدان میں قدم رکھتا۔

میری تمنا یہ تھی کہ کاش حضرت شیخ کے کسی فاضل شاگرد کے امالی بھی میرے پاس ہوتے، تا کہ میں ان سے وہ باتیں حاصل کر لیتا جو سننے سے رہ گئیں، اور ان سے وہ فائدہ اٹھاتا جو مجھے براہِ راست حاصل نہ ہو سکا۔ چناں چہ اللہ عزوجل کا شکر ہے کہ اس نے مجھے دو فضلائے کرام کے نوٹس عطا فرمائے، جنہوں نے صحیح بخاری حضرت شیخ سے تین مرتبہ پڑھی تھی، اور شب و روز کی محنت کے بعد ان سے جو کچھ ممکن ہوا، ضبط کر لیا۔ ان سے میری مراد فاضل گرامی قدر عبد القدیر اور عبد العزیز ہیں، جو جامعہ اسلامیہ کے اساتذہ ہیں، لہذا جب تک جان میں جان باقی ہے میں ان کا احسان مندر ہوں گا۔

میری تمنا تھی کہ کاش میں یہ سب کچھ حضرت شیخ کی زندگی میں جمع کر پاتا، تا کہ وہ خود اسے ملاحظہ فرماتے اور جو کچھ خطا یا نسیان سے رہ گیا ہو اس کی اصلاح فرما دیتے۔

وكم حسرات في بطون المقابر

(کتنی ہی حسرتیں ہیں جو قبروں کے پیٹ میں دفن ہو گئیں۔)

پھر ایسا ہوا کہ موت کی بے رحم آندھی نے حضرت شیخ کو اچانک ہم سے چھین لیا، پھر یہ مصیبت تمام مصیبتوں کو اپنے اندر سمیٹ لائی۔ اور میں ان کی وفات کے بعد اس طرح رہ گیا جیسے اونٹ بغیر لگام اور مہار کے۔ آپ جانتے ہیں کہ انسان کی قلم سے لغزش اس کے قدم کی لغزش سے زیادہ ہوتی ہے، اور وہ بھول اور نسیان سے محفوظ نہیں، جیسے تیز دوڑ نے والا گھوڑا بھی کبھی ٹھوکر کھا لیتا ہے، تلوار وار کرتی ہے تو کبھی کاٹتی ہے اور کبھی خطا کر جاتی ہے، چقماق چنگاری نکالتا ہے تو کبھی روشن کرتا ہے اور کبھی بجھ جاتا ہے۔ ایسے حال میں مجھے کسی ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو تھکنے پر میرا ہاتھ پکڑتا، لغزش پر سہارا دیتا، بھولنے پر یاد دلاتا، اور غلطی پر درستگی کرتا، چناں چہ اللہ تعالی نے میرے لیے ایک ایسی عظیم ہستی کو مقدر فرمایا جو میرے شیخ کا ہمسر تھا، دونوں ایک ہی چشمۂ علم سے سیراب ہوئے تھے، ایک ہی آغوشِ تربیت سے فیض پایا تھا، یعنی محقق عصر حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ، جو اپنے زمانے میں اپنی مثال آپ ہیں۔ شیخ کی وفات کے بعد انھوں نے بخاری شریف

کی مسندِ درس سنبھالی اور ایسی دل آویز تحقیقات اور لطیف افکار پیش کیے کہ سامعین حیران رہ گئے، وہ جلیل القدر مصنف اور نادر الوجود عالم ہیں، اللہ ان کی عمر دراز کرے۔

میں نے اُن سے بڑی عاجزی سے درخواست کی کہ اس مجموعے پر اپنی نگاہِ تحقیق ڈالیں، چناں چہ انھوں نے میری تمنا پوری کی، بخاری کے نصفِ اخیر کے تمام مباحث کو غور سے دیکھا، اور نصفِ اول کے کچھ حصے اور بعض متفرق مقامات کو بھی ملاحظہ فرمایا۔ میں نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ میری محنت ثمر بار ہوئی، اور میری ادھوری کاوش کو صورتِ کمال نصیب ہوئی۔ بے شک یہ ایک بڑا خلا تھا جسے انھوں نے پُر کر دیا، اور الحمدللہ انھوں نے اس مجموعے کو پسند فرمایا، اور میرے لیے برکت اور قبولیت کی دعا کی۔

پھر اب میں یہ آواز لگاتا ہوں کہ اس کتاب میں میرا حال اس مسافر کے مانند ہے جو طویل سفر طے کر رہا ہو اور اس کے توشے میں ایک مٹھی ستو بھی نہیں ہے، مگر چوں کہ اس کام کی آزمائش مجھ پر آ ہی چکی ہے تو میں نے اپنی بھرپور کوشش کی، اور اس کی تحقیق و تدوین میں وہ مشقتیں برداشت کیں جنہیں اللہ ہی جانتا ہے۔ اس کے باوجود یہ اقرار لازم ہے کہ میں اس میں ہر طرح کی لغزشوں اور غلطیوں سے پوری طرح پاک نہیں رہ سکا۔

وما أبرئ نفسي إنني بشر أسهو وأخطئ ما يحمني قدر

(اور میں خود کو بری قرار نہیں دیتا، میں بھی ایک انسان ہوں، بھول بھی جاتا ہوں اور خطا بھی کرتا ہوں، جب تک کہ قدرتِ الٰہی کی طرف سے حفاظت شاملِ حال نہ ہو۔)

اور اس کمی کا سبب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کے مسودے کی تکمیل اللہ کے فضل و کرم سے محض دو برس کے عرصے میں کی، علی الرغم اس کے کہ میں مدرسے کے مختلف مشاغل میں مصروف رہتا تھا، اور زندگی کے گرداب انسان کو لمحہ لمحہ گھیرے رکھتے ہیں، کیوں کہ انسان تو پیدائش ہی سے موت کے ننانوے اسباب اپنے ساتھ لیے پھرتا ہے۔ ان حالات میں میں اسے اپنی خواہش کے مطابق بہتر سے بہتر نہیں کر سکا۔ میں نے اس کا نام رکھا:

فيض الباری علی صحيح البخاری

اور میں نے اس پر ایک حاشیہ بھی تحریر کیا ہے، جس کا نام رکھا ''البدر الساری الی فیض الباری''۔ میں امید رکھتا تھا کہ اس میں مشغول ہونے سے یہ میرے لیے ذخیرہ آخرت بنے گا، مگر جب میں نے اس کے میٹھے اور کڑوے دونوں ذائقے چکھ لیے، اس کے نتائج اور بوجھ کا اندازہ کر لیا، تو جان لیا کہ میری قوت اس بار کو اٹھانے کے لائق نہیں۔

چناں چہ میں اس پر راضی ہوگیا کہ اس میدان سے چپ چاپ نکل جاؤں۔

عَلَى أَنَّنِي رَاضٍ بِأَنْ أَحْمِلَ الْهَوَى وَأَخلُص مِنْهُ لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

(اس کے باوجود میں اس بات پر خوش ہوں کہ میں یہ بوجھ اٹھاؤں، مگر اس سے صاف دامنی کے ساتھ نکل آؤں، نہ مجھ پر کچھ باقی رہے، نہ میرے حق میں کچھ باقی رہے۔)

ہاں، اگر میں ابتدا میں وہ جان لیتا جو آخر میں معلوم ہوا، تو ہرگز اس کارِ عظیم کے لیے قدم نہ بڑھاتا، لیکن اب تقدیر کا قلم اس پر خشک ہو چکا تھا۔ لہٰذا اب اس وقت میری درخواست یہ ہے کہ علمائے کرام اس کتاب کو نظرِ تحقیق سے دیکھیں، اور جو لغزشیں یا کمزوریاں اُن کے سامنے آئیں ان کی اصلاح فرمائیں، اور وہ میرے لیے غائبانہ دعا کریں، اور اللہ ان چہروں کو روشن کرے جنھوں نے میرے لیے دعا کی اور میری خامیوں پر پردہ ڈالا۔

یا اللہ! یہ میری ناچیز، بے قدر و قیمت سوغات ہے، جو میں تیرے حضور پیش کرتا ہوں، تیری رحمت اور مغفرت کا امیدوار ہوں۔ اسے اپنے فضل سے قبول فرما، اور اسے میرے اور بندگانِ خدا کے لیے نفع بخش بنا، اسے خالص اپنی رضا کے لیے کردے، اس میں کوئی ریا یا شہرت شامل نہ ہو۔ اے سب سے زیادہ رحم کرنے والے! اس کام کو اپنے فضل و کرم اور اپنی بے پایاں رحمت سے میرے روزِ حساب کے لیے ذخیرہ بنادے، اور یقیناً یہ کام اللہ پر مشکل نہیں ہے۔

وذلك في ذات الإلهِ وإِنْ يَشَأْ يُبَارِكْ على أوصالِ شِلْوٍ مُمَزَّع

(یہ سب کچھ خدا کی ذات میں ہے، اور اگر وہ چاہے تو ایک بکھرے ہوئے بدن کے ٹکڑوں پر بھی اپنی برکت نازل فرمادے۔)



تقریظ

محققِ عصر، محدث کبیر، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ

مؤلف ''فتح الملہم علی صحیح مسلم'' وشیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ، ڈابھیل، سورت

بسمِ اللہِ الرَّحْمنِ الرَّحِیم

حامداً ومُصَلِّیاً ومسلماً

شیخ تاج الدین سبکی نے قفال مروزی کے بارے میں فرمایا: ''وہ ایک عظیم امام، گہرا سمندر، باریک معانی کے غواص، پاک طینت، زود فہم، بلند مرتبہ، عظیم الشان، دقیق النظر اور اپنے زمانے میں بے نظیر تھے''۔ اور ابن السمعانی کا یہ قول ان کے بارے میں نقل فرمایا ہے: ''وہ اپنے زمانے میں فقہ، حفظ اور ورع وتقوی میں یکتا تھے''۔

یہ کلمات میں نے اس امام کے بارے میں پڑھے تھے، مگر مجھے محسوس ہوا کہ یہ کلمات بغیر کسی غلو یا مبالغے کے مکمل طور پر ہندوستان کے مشہور نابغۂ روزگار عالم دین، بحر العلوم، مولانا سید محمد انور شاہ کشمیری ثم دیوبندیؒ پر صادق آتے ہیں۔ وہ واقعی ایک عظیم امام، بحرِ عمیق، علوم واسرار کے واقف کار اور معانی کے غواص تھے، جیسا کہ سبکی نے فرمایا۔ اگرچہ میں ان کے اصحاب اور شاگردوں میں شامل نہ تھا، لیکن اللہ تعالی نے مجھے اُن کی صحبت، مجالس اور مشکل مسائل و دقیق مباحث میں ان کی گفتگو سے خاصا فیض اٹھانے کی توفیق دی، اور یہ سلسلہ کافی دنوں تک جاری رہا۔ اور جو شخص میری کتاب ''فتح الملہم علی شرح صحیح مسلم'' کا مطالعہ کرے، اسے یہ حقیقت واضح طور پر نظر آئے گی۔

ایسی بلند پایہ اور جلیل القدر شخصیت تعارف سے بے نیاز ہوتی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ خود دوسروں کے لیے تعارف کا ذریعہ بن جاتی ہے جنہیں ان سے نسبتِ علم واستفادہ کا شرف حاصل ہو۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے درس وتدریس اور افادہ وتحقیق کے میدان میں جو علوم ومعارف کے دریا بہائے، وہ آج بھی بیان کیے جا رہے ہیں اور لوگوں میں پھیل رہے ہیں، نیز آپ کے تلامذہ ومستفیدین کی خدمت سے واضح مفہوم،

مضبوط دلائل، اور خوب صورت وتابناک انداز میں نشر ہورہے ہیں، اس نعمت پر اللہ تعالی کا ہزار ہا شکر ہے۔آپ کا حال ویسا ہی ہے جیسا کہ قاضی ابوالطیب طبری نے کہا ہے:

نوالُكَ للوَرَى غَيْثٌ هَطُولُ وَجَاهُكَ مِنهُمُ ظِلٌّ ظَلِيلُ
عَمَمْتَ الكُلَّ بِالنَّعْمَا فَأَضْحَوْا يَؤُمُّكَ مِنهُمُ جِيلٌ فَجِيلُ
وَسَارَ بِعِلْمِكَ الرُّكْبَانُ حَتَّى لَهُ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ نُزُولُ

(تیری عطا تمام جہان والوں کے لیے خوب برسنے والی بارش ہے، اور تیری شخصیت ان کے لیے گھنیرا سایہ ہے۔تو نے سب کو نعمتوں سے نوازا، یہاں تک کہ نسل در نسل لوگ تیری ہی طرف رجوع کرتے ہیں۔اور تیرا علم اس قدر پھیل گیا کہ اس کے لیے ہر علاقے میں قافلے کا پڑاؤ ہے۔)

ہمیں اس بات کا ہمیشہ افسوس رہا کہ آپ کے علمی جواہر جو مختلف تصانیف، تقریرات اور مذکرات میں بکھرے پڑے ہیں، قبل اس کے کہ آپ خود ان علوم کو کسی جامع تصنیف کی شکل میں یکجا فرماتے وقت موعود آپہنچا۔لیکن مشیئت الٰہی کو یہ منظور تھا کہ آپ کے خاص تلامذہ اور اصحاب کو آپ کی علمی یادگار کی خدمت اور ان کے علوم ومعارف کے احیاء کا شرف حاصل ہو۔چنانچہ وہ حضرات خوش نصیب ہیں جو آپ کے علوم کی نشر واشاعت کے لیے کوشاں ہیں اور یقیناً یہ بہت بڑی سعادت ہے، اور امید ہے کہ وہ اس آیت کریمہ کے مصداق ہوں گے: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ اَلَتْنٰهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾ [الطور: 21] (اور جو لوگ ایمان لائے، اور ان کی اولاد نے بھی ایمان میں ان کا ساتھ دیا، ہم ان کی اولاد کو بھی درجہ میں ان کے ساتھ شامل کر دیں گے اور ان کے عمل میں سے کوئی چیز کم نہیں کریں گے۔) جیسا کہ ہندوستان میں قرآن کے ترجمان شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے اس کی تفسیر میں فرمایا ہے۔

اور انہی خوش نصیبوں میں ہمارے مکرم ومحترم مولانا بدر عالم میرٹھی بھی ہیں جو جامعہ اسلامیہ، ڈابھیل (سورت) میں استاذ ہیں، اللہ تعالی ان کی عمر اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔انہوں نے اہل علم کے لیے حضرت علامہ انورشاہ کشمیریؒ کے وہ علوم ومعارف پیش کیے جو آپ نے صحیح بخاری کے درس کے دوران ارشاد فرمائے تھے، اور ان علوم ومعارف کو جمع کرنے میں انہوں نے کئی سالوں کی مشقت برداشت کی۔پھر انہیں تحقیق وتدقیق اور حسن ترتیب کے ساتھ طوالت اور اختصار سے بچتے ہوئے بہت معتدل اسلوب میں مرتب کیا، جو اہل علم کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک بن گئی۔بے شک یہ کتاب اپنے نام ہی کی طرح جمع کرنے والے پر اللہ تعالی کا خصوصی فیض ہے کہ اللہ تعالی نے ان کے ہاتھوں سے ایسی

عظیم الشان خدمت لے لی۔

اگر چہ مجھے پورے کتاب کے مطالعے کا موقع نہیں ملا، لیکن میں نے صحیح بخاری کے دوسرے نصف حصے سے متعلق ابواب، نیز ابتدائی حصے کے بعض مباحث کا مطالعہ کیا ہے۔ اور چند سالوں سے بخاری کی تدریس کے دوران جو تجربات مجھے حاصل ہوئے ان کی بنیاد پر میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جس مقام پر بھی شرح و وضاحت کی جیسی ضرورت محسوس ہوئی، وہاں مصنف نے بجا طور پر اس کی توضیح کر دی ہے، اور اگر کوئی مقام وضاحت طلب رہ گیا ہے تو اس کی تلافی کسی اور جگہ پر کمال خوبی کے ساتھ موجود ہے۔

حضرت شیخ رحمہ اللہ کی مثال ایک ایسے بحرِ بے کراں کی سی ہے جس کی سطح بہ ظاہر پرسکون نظر آتی ہے، مگر اس کے اندر ہمیشہ موجوں کا تلاطم رہتا ہے، وہ بسا اوقات نہایت مختصر الفاظ میں کوئی بات فرما دیتے، لیکن ان مختصر جملوں کے نیچے معارف وحقائق کا ایک وسیع سمندر چھپا ہوتا۔ چناں چہ اس کتاب کو مرتب کرنے والے کے لیے یہ آسان کام نہ تھا کہ اس بحرِ بے کراں میں غوطہ لگا کر ان دشوار رَسا لعل و گوہر کو نکال لائیں۔

اور بسا اوقات حضرت شیخ اپنے کثرتِ مطالعہ اور وسیع معلومات کی بنا پر متعدد کتب کا حوالہ دینے پر اکتفا فرماتے ہیں، چناں چہ ان حوالہ جات کی اصل ماخذ سے مراجعت کر کے ان کی عبارتوں کو نقل کرنا بھی آسان کام نہیں تھا۔ اس لیے یہ سراسر ناانصافی ہوگی اگر ہم اس پہلو سے مرتبِ کتاب کی مشقت اور تعب کو نظر انداز کر دیں۔

اول: یہ کہ انہوں نے حضرت شیخ کی مختلف امالی میں ایک ہی موضوع سے متعلق بکھری باتوں کو ایک ہی مقام پر جمع کر دیا۔

دوم: یہ کہ انہوں نے سینکڑوں حوالوں کی مراجعت کر کے کچھ اضافوں کے ساتھ انہیں باہم یکجا کیا۔

سوم: یہ کہ انہوں نے حضرت شیخ کے مختصر جملوں کو نہایت واضح اور مؤثر انداز میں شرح وتفسیر کے ساتھ پیش کیا۔

چہارم: یہ کہ جہاں کہیں انہیں محسوس ہوا کہ ضبط میں کچھ خلل رہ گیا ہے یا حضرت شیخ کے مقصود کو ادا کرنے میں کچھ کمی رہ گئی ہے، وہاں انہوں نے اپنی بساط کے مطابق وضاحت وتنبیہ فرما دی۔

الغرض صحیح بخاری پر ان امالی کو جمع وترتیب دینے والے کا مرتبہ وحیثیت میری رائے میں جامع ترمذی پر امالی کے جمع کرنے والے کی حیثیت کے مثل نہیں، بلکہ اس سے بہت بلند تر ہے؛ کیوں کہ انہوں نے اس کام کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں پیش کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس خدمت کو قبول فرمائے، اسے مرتب کے لیے دونوں جہان میں برکتوں کا ذریعہ بنائے۔

اور ہمارے لیے لازم ہے کہ ہم اس موقع پر جمعیۃ العلماء، جوہانسبرگ (جنوبی افریقہ) کی مساعی جمیلہ کا شکریہ ادا کریں، جنہوں نے اس کتاب کی طباعت کا بیڑا اٹھایا۔ اسی طرح مجلس علمی، ڈابھیل (سورت) اور بالخصوص اس مجلس کے

بانی حاجی محمد بن موسی سملکی افریقی کی خدمات کے بھی شکرگزار ہیں، جنہوں نے طبع و اشاعت کے تمام امور کی نگرانی کی۔ نیز مولانا سید احمد رضا بجنوری، مدیر مجلس علمی، اور مولانا محمد یوسف بنوری، استاذ جامعہ اسلامیہ، ڈابھیل نے نہایت اخلاص ونشاط کے ساتھ اس کتاب کی تکمیل اور خدمت میں بڑی کوششیں کیں، اس طور پر کہ ان کی پرسکون اور خاموش کوششوں اور محنتوں کی وجہ سے ہی اہلِ علم کے اس جیسی عظیم مطبوعات کو حاصل کرنا آسان ہوا جن کے حصول کے لیے لوگوں کو دور دراز کا سفر برداشت کرنا پڑتا۔ اللہ تعالی ان حضرات کے کاموں میں برکت عطا فرمائے، اور انہیں مزید ہمت اور توفیق سے نوازے۔

۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۷ھ

شبیر احمد عثمانی، عفا اللہ عنہ
ڈابھیل، سورت، ہندوستان



فیض الباری اردو

شرح

صحیح البخاری



بسم اللہ الرحمن الرحیم

١ - كِتَابُ بَدْءِ الوَحْيِ

١ - بَابٌ: كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلىٰ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ

وَقَوْلُ اللهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [النساء:١٦٣]

١ - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلىٰ دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ".

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ أَجْمَعِيْنَ.

ترجمہ: یہ باب ہے اس بیان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کی ابتدا کیسے ہوئی تھی؟ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ ''ہم نے آپ کی جانب اسی طرح وحی بھیجی ہے جیسے حضرت نوح علیہ السلام اور ان کے بعد آنے والے انبیاء کی جانب بھیجی تھی۔''

امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطّاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور ہر بندے کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی، لہٰذا جس کی ہجرت دُنیا پانے کے لیے ہو یا کسی عورت سے نکاح کے لیے ہو تو اس کی ہجرت اسی غرض کی جانب شمار ہوگی۔''

کتاب کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی وجہ:

امام محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبہ جعفی بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کی ابتدا ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' سے فرمائی۔

دراصل "كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ" والی روایت میں الفاظ مختلف ہیں، کسی روایت میں "بِبِسْمِ اللّٰهِ" ہے اور کسی میں "بِحَمْدِ اللهِ"۔ بعض حضرات نے الفاظ کے اس اختلاف کو متعدد احادیث سمجھ کر تعارض پر محمول کیا ہے، حالانکہ حدیث ایک ہی ہے۔ اور کلمات کے اضطراب کے باوجود جلیل القدر محدث حافظ ابوعمرو بن صلاح رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے، جو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے بھی اُستاذ تھے اور علم حدیث میں بڑی وسیع وعمیق نظر رکھتے تھے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی علم حدیث میں وہ مقام نہ تھا جو ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ کا تھا۔

بہر حال حدیث مبارک پر عمل کرنا دو طرح سے ممکن ہے:

(۱) جمع و تطبیق: اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ ابتدا اللہ ربّ العزت کے ذکر سے کی جائے، اس کی تائید اس روایت سے ہو رہی ہے جس میں "بِذِكْرِ اللهِ" کے الفاظ وارد ہیں۔

(۲) ترجیح: یعنی اوّل کو ترجیح دی جائے، اس صورت میں "بِحَمْدِ اللهِ" کے بجائے "بِبِسْمِ اللهِ" کو راجح قرار دینا زیادہ مناسب ہوگا۔ اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ خود باری تعالیٰ نے سب سے پہلی وحی میں ہر کام کی ابتدا اپنے نام سے کرنے کا اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ ارشادِ خداوندی ہے: ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝﴾ [العلق:۱] آیت کریمہ پر عمل اسی وقت ہوگا جب ابتدا بسملہ سے کی جائے۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مختلف سلاطین و اُمراء کی جانب جو خطوط روانہ فرمائے اور دیگر مختلف معاملات میں جو املا فرمایا ان میں بھی بسملہ سے ابتدا کی گئی، اس سے بھی بسملہ سے ابتدا کی تائید ہو رہی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے فتح الباری اور عمدۃ القاری ملاحظہ فرمائیں۔

حاصل کلام یہ کہ اس وضاحت کے بعد اب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اشکال باقی نہیں رہتا کہ آپ نے تحمید کے بجائے تسمیہ سے ابتدا کیوں فرمائی؟ نیز جب کہ حدیث ایک ہی ہے، متعدد نہیں ہے، تو یہ تقریر کرنا بھی یہاں بیجا شمار ہوگا کہ کسی میں ابتدائے حقیقی مراد ہے اور کسی میں ابتدائے اضافی یا عرفی مراد ہے۔ اور صحیح و باطل کے نو احتمالات ذکر کرنا بھی فضول بحث ہوگی۔

(بَابٌ) ...... کے معرب یا مبنی ہونے کے بارے میں دو قول ہیں:

(۱) یا تو یہ مضاف ہے۔ (اس صورت میں معرب شمار ہوگا)۔

(۲) یا تو یہ "مَثْنیٰ" اور "ثُلَاثُ" کی طرح مبنی ہے۔ امام رضی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ مفردات جب پے در پے لائے جائیں تو وہ مبنی شمار ہوتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ بہت سی دفعہ باب کی ابتدا سوال کی شکل میں فرماتے ہیں، البتہ جواب دینے سے گریز فرماتے ہیں، جس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ قاری خود ہی حدیث میں غور وفکر کر کے سوال کا جواب حاصل کر لے۔

(بَدْء) ...... کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مہموز ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ "بُدُوٌّ" ہے، جو ظہور کے معنیٰ میں ہے، لیکن پہلا قول راجح ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض نسخوں میں عبارت "كَيْفَ ابْتِدَاءُ الوَحْيِ" ہے۔ (اور ابتداء کا مادّہ "بَدْء" ہے۔) دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ آگے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو باب اسی طرح قائم فرمائے ہیں: "بَدْءُ الأَذَانِ" اور "بَدْءُ الحَيْضِ"، وغیرہ، لہٰذا "بَدْءُ الوَحْيِ" بھی ان دونوں ہی کی نظیر ہے۔

ترجمۃ الباب میں لفظ "بدء" کے اضافی کی وجہ:

اشکال: یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ" کے بجائے "كَيْفَ كَانَ الوَحْيُ" کیوں نہیں فرمایا؟ حالانکہ یہ ان کے مقصود سے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مطلقاً کیفیت وحی کو بیان فرمایا ہے، نہ کہ صرف ابتدائے وحی کی کیفیت کو۔

جواب: حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہاں لفظ "بَدْء" بمعنیٰ ابتدا عام معنیٰ میں ہے، خواہ ابتدائے زمانی ہو یا مکانی، یا موحیٰ الیہ (نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے احوال کے اعتبار سے ہو۔ لہٰذا اس میں وحی سے متعلّق ساری باتیں شامل ہوں گی۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (ت:۱۱۷۵ھ) نے ایک اور جواب دیا ہے، جو ان کے تراجم میں مذکور ہے۔

لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طرز واُسلوب نیز "بَدْءُ الأَذَانِ" اور "بَدْءُ الحَيْضِ" جیسی نظائر پر غور کرنے سے میری سمجھ میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ امام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ "بَدْء" ابتدائی حصے کے معنیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی لفظ کی طرف اس کے تمام تر احوال کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سے زائد مرتبہ "بَدْء" کی اضافت کی جائے، پھر اس مجموعے کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا جائے کہ "أَنَّ بَدْءَ هٰذَا المَجْمُوْعِ كَيْفَ كَانَ؟" (اس مجموعے کے مالہٗ و ماعلیہ کیا ہیں؟) اس صورت میں "بَدْء" کے تحت اس کے تمام احوال داخل ہوں گے۔ اور غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہی طرز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آگے "بَدْءُ الأَذَانِ" اور "بَدْءُ الحَيْضِ" میں اختیار فرمایا ہے کہ اُن مواقع میں بھی نہ صرف ابتدائی احوال سے تعرض فرمایا بلکہ از اوّل تا آخر اذان وحیض کے جمیع احوال کا ذکر فرمایا ہے۔

الغرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اُسلوب سے میں یہ بات سمجھتا ہوں کہ لفظ "بَدْء" سے امام رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد وہ ابتدا نہیں جو انتہا کے مقابل ہوتی ہے، بلکہ وہ ابتدا مُراد ہے جو عدم کے بعد وجود میں آئی ہو، لہٰذا جب یہاں "كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ" کہا گیا تو مقصد سوال پوری جنس سے متعلّق ہوگا کہ وحی کے تمام احوال کی کیفیت کیا تھی؟ نہ کہ صرف ابتدائی حالت۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ "بَدْء" سے امام رحمۃ اللہ علیہ کی مراد جنس وحی، جنس اذان اور جنس حیض سے متعلّق کیفیت معلوم کرنا ہے کہ یہ پردۂ عدم سے منصۂ شہود میں کیسے آئے؟ یعنی وجود بعد العدم کی کیفیت کے متعلّق سوال ہے، نہ کہ صرف ابتدا کے متعلّق۔

تنبیہ: لفظ "بَدْء" کی یہ تشریح خود حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے مستفاد ہے، میں نے اپنی جانب سے ان کے کلام میں کوئی تصرف نہیں کیا ہے اور نہ ہی ان کے کلام کے ظاہری معنیٰ میں کوئی تبدیلی کی ہے۔ بالفاظِ دیگر اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ مخلوق کے ساتھ اس معاملے کی ابتدا کیسے ہوئی؟

البتہ یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وحی کی ابتدا مقصود بالذات ہے اور بقائے وحی اس کے تابع ہوکر مقصود ہے۔ رہی بات معنیٔ وحی کی تو اس پر عنقریب بحث ہوگی۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا کمال ہے کہ آپ نے کتاب کا آغاز ابتدائے وحی سے فرما کر دیگر تمام مصنّفین سے نہایت انوکھا طرز اختیار فرمایا ہے، جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بندے کا اپنے رب کے ساتھ تعلق جوڑنے میں سب سے اوّل ذریعہ وحی ہی ہے، اس کے بعد ایمان، علم، پھر دیگر تمام اعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ قرآنِ پاک میں فرمایا گیا: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشوریٰ:۵۲] ''کہ آپ (وحی سے پہلے) نہیں جانتے تھے کہ کتاب اللہ اور ایمان کیا ہیں؟'' پھر اس علیم وخبیر نے اپنے پیارے نبی کو جو کچھ سکھایا اس میں وسیلہ وحی کو بنایا۔ معلوم ہوا کہ وحی ایمان و اعمال کا مقدّمہ ہے، اور جب وحی طبعاً مقدّم ہے تو وضعاً بھی مقدّم ہونی چاہیے۔

(وَقَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ)...... مقصودِ مصنّف اس آیت کریمہ کے ذریعے وحی سے اُنسیت، رعایت اور اس کی طرف توجّہ دلانا ہے، استدلال مقصود نہیں ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ بسا اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پوری آیت کے بجائے آیت کریمہ کا محض ایک حصّہ ذکر فرماتے ہیں، اور جو حصّہ لاتے ہیں مقصود اس میں نہیں بلکہ سیاق و سباق میں جستجو سے حاصل ہوتا ہے، تو مذکورہ حصے میں مقام سے مناسبت نہ ملنے پر قاری حیران ہوجاتا ہے۔ اس بات کو مستحضر رکھیں۔

چوں کہ وحی کے باب میں سب سے مفصّل آیت یہی ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کریمہ کا انتخاب فرمایا، جس سے امام رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد مبدأ وحی کو بیان کرنا ہے کہ مبدأ وحی وہ ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے، اور جب وہی ذات

موجودہ وحی اور انبیائے سابقین کی طرف کی گئی وحی کا مبدأ ہے تو تمام اہل کتاب کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس طرح سابقہ وحی پر ایمان لائے اسی طرح اس موجودہ وحی پر بھی ایمان لائیں، ورنہ مبدأ وحی کے ایک ہونے کی وجہ سے موجودہ وحی کا منکر سابقہ وحی کا بھی منکر سمجھا جائے گا۔

اور ﴿كَمَآ اَوْحَيْنَآ﴾ سے عادۃ اللہ کو بیان کیا گیا کہ ہمارا وحی کا سلسلہ کوئی نیا نہیں ہے کہ انسانی طبیعتیں اسے غیر مانوس سمجھ کر مارے وحشت کے کنارہ کش ہوجائیں، بلکہ یہ تو ہماری قدیم سنّت وعادت ہے جو حضرت نوح علیہ السلام سے لے کر اب تک جاری وساری ہے۔

آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کو بطورِ خاص ذکر کرنے کی وجہ:

اِشکال: قرآنِ کریم کی اس آیت پر کوئی یہ اِشکال کرسکتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے بھی انبیاء گزرے ہیں، جن پر وحی نازل ہونا امر بدیہی ہے، حضرت نوح علیہ السلام کا زمانہ تو بہت بعد کا ہے، تو اس آیت میں حضرت آدم علیہ السلام کے بجائے حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر بطورِ خاص کیوں فرمایا گیا؟

جواب: دراصل حضرت نوح علیہ السلام سے قبل وحی کے پیغام امورِ تکوینیہ سے متعلّق ہوتے تھے، جن میں حرام وحلال سے متعلّق کچھ زیادہ احکام نہیں ہوتے تھے، اس وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کے بجائے حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر بطورِ خاص فرمایا۔

''تاویل الحدیث'' میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی بات لکھی ہے۔ شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فرزندِ ارجمند اور حقیقی جانشین شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں: (بہ حکمت خداوندی) جنّت سے اُتارے جانے کے وقت حضرت آدم علیہ السلام کو کھیتی کے بیج عطا کیے گئے تھے۔ اور اس وقت نازل ہونے والے احکام بھی اسی قبیل سے تھے، پھر جب حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں حالات بدلے تب امورِ شرعیہ کا نزول عمل میں آیا۔

تفاسیر دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کفر نے سب سے پہلے قابیل کی چھٹی پشت میں جنم لیا، اس سے پہلے کفر کا نام ونشان تک نہ تھا۔ ربّ ذوالجلال نے اس کی بیخ کنی کے لیے سب سے پہلے جس نبی کو مبعوث فرمایا وہ حضرت نوح علیہ السلام تھے، آپ کا لقب ''نبی اللہ'' اسی لیے ہوا کہ آپ کفر کو مٹانے والے پہلے نبی تھے اور موجودہ دور کی ساری انسانیت آپ ہی کی نسل ہے، نوعِ انسانی کی نشأۃ ثانیہ کا نقطۂ آغاز بھی آپ ہی ہیں، اس لیے آپ کو ''آدمِ ثانی'' بھی کہا جاتا ہے۔ بہر حال آپ منصب نبوت سے سرفراز ہوئے اور علَم توحید بلند فرمایا، لیکن قوم نے اطاعت سے منہ موڑ لیا، نتیجۃً

ذاتِ قہار نے سوائے چند لوگوں کے پوری قوم کو عذاب کا مزہ چکھایا، پھر حضرت نوح علیہ السلام مع مؤمنین کے جودی پہاڑ پر اُترے، جس کے بعد حلال وحرام سے متعلّق شرعی احکام نازل ہونے شروع ہوئے۔

نسائی شریف میں "كتاب الأشربة" کے تحت ایک باب ہے: "بَابُ مَا يَجُوزُ شُرْبُهُ مِنَ الطِّلَاءِ وَمَا لَا يَجُوْزُ" جس میں موجود روایت سے حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے بارے میں رہنمائی ملتی ہے، انس بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ راوی ہیں، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ''إن نوحًا عليه السلام نازعه الشيطان في عود الكرم، فقال: هذا لي، وقال: هذا لي، فاصطلحا على أن لنوح ثلثها وللشيطان ثلثيها'' (سنن النسائي، رقم: ۵۷۲۶) کہ انگور کی لکڑی کے بارے میں شیطان نے حضرت نوح علیہ السلام سے مخاصمہ کیا اور اپنا دعویٰ پیش کیا، آخر میں صلح اس بات پر ہوئی کہ ایک ثلث پر حضرت نوح علیہ السلام کا حق ہوگا اور دو ثلث پر شیطان کا، حالانکہ حضرت نوح علیہ السلام نے ہر جاندار کا ایک ایک جوڑا رکھنے کے ساتھ اس لکڑی کو کشتی میں سوار ہونے کے وقت رکھا تھا، جس پر ابلیس نے مقدّمہ دائر کیا۔ اور شیطان کا یہ دعویٰ اس لیے تھا کہ خمر (شراب) اسی سے بنائی جاتی ہے۔

اس روایت سے اشربۂ محرّمہ میں ایک ثلث کا جواز ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ ایک تہائی حضرت نوح علیہ السلام کا حصّہ تھا اور دو تہائی ابلیس کا، چناں چہ اشربہ محرمہ میں سے کسی کے اندر دو ثلث میں سے کچھ حصّہ باقی رہ جاتا ہے تو وہ حلال شمار نہیں ہوگا، کیوں کہ اس میں شیطان کا حصہ پایا جارہا ہے، لیکن دو تہائی ختم ہوگیا تو وہ حلال ہے، کیوں کہ اب صرف حضرت نوح علیہ السلام کا حصہ بچا ہوا ہے۔

نزولِ شریعت سے متعلّق ایک تجزیہ:

''التہافت'' میں ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ نزولِ تورات تک عقیدۂ قیامت کی تعلیم بندوں کو نہیں دی گئی تھی، جب کہ میرا کہنا ہے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ عقیدۂ قیامِ قیامت نبوت کا مدار اور ادیانِ سماویہ کی اَساس و بنیاد ہے، ابتدائے آفرینش ہی سے نوعِ انسانی کے لیے یہ ضروری ہے، اس بات سے کوئی انکار نہیں کہ شریعت بدلتی رہی ہے، مگر یہ بات مسلّم ہے کہ قیامت کا عقیدہ اصولِ دین کا حصّہ ہے، اور اصولِ دین تمام اُمتوں میں ہمیشہ یکساں رہے ہیں۔

تفاسیر میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ خنزیر کی حُرمت حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے چلی آرہی ہے۔ تو مفسرین کے ایسے اقوال کے بارے میں تنقیدی جائزہ ضروری ہے؛ لیکن قیامت کا وقوع اور اس کی حقیت وغیرہ اصولِ دین ہیں، جن کی تعلیم ہر اُمّت کو دی گئی ہے، اس میں کوئی شبہ ہو ہی نہیں سکتا۔

محدثین کے اقوال کی روشنی میں حدیث کی شرح

اس حدیث پر محدثین عظام نے قدیم وجدید ہر دور میں کلام فرمایا ہے۔ اور یہ روایت پورے دین کی اساس وبنیاد ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں نصف علم موجود ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت دین کا ایک تہائی حصّہ ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ دین کا ایک چوتھائی حصّہ ہے۔ جیسا کہ ایک شعر میں کہا گیا ہے:

عُمْدَةُ الخَيْرِ عِنْدَنَا كَلِمَاتٌ أَرْبَعٌ قَالَهُنَّ خَيْرُ البَرِيَّه
اِتَّقِ الشُّبُهَاتِ، وَازْهَدْ، وَدَعْ مَا لَيْسَ يَعْنِيْكَ، وَاعْمَلَنَّ بِنِيَّه

ترجمہ: ہمارے نبی خیر البشر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چار باتیں ارشاد فرمائی ہیں وہ ہمارے لیے سب سے بڑی خیر ہیں: (۱) شبہات سے بچو۔ (۲) زہد اختیار کرو۔ (۳) غیر ضروری امور سے اجتناب کرو۔ (۴) نیت کو اعمال کی بنیاد بناؤ۔

ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ سے تسامح ہوا کہ آپ نے ان دو اشعار کی نسبت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب فرمائی ہے، حقیقت میں یہ دونوں شعر کسی اور شاعر کے ہیں۔[۱] علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''عقود الجمان'' دیکھنے سے بات آشکارہ ہو جائے گی۔

بہر حال یہ روایت مسند الامام ابی حنیفہ میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ". اور اس کی سند اس طرح ہے:

(رَوَاهُ الإِمَامُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ) عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"....الخ.

اور بعینہ ان ہی الفاظ کے ساتھ ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں اس روایت کو نقل فرمایا۔ اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اربعین میں نقل کرنے کے بعد اس کو صحیح قرار دیا ہے۔[۲]

---

[۱] ''لمعات التنقیح'' کے حاشیے میں علّامہ تقی الدین ندوی دامت برکاتہم نے ''جامع العلوم والحکم'' کے حوالے سے ان اشعار کی نسبت علّامہ ابو الحسن طاہر بن مفوز المعافری الاندلسی (المتوفی: ۴۸۴ھ) کی جانب فرمائی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: لمعات التنقیح: ۱/ ۱۶۷۔

[۲] یہاں عربی نسخے میں سند میں کتابت کی غلطی ہے: "عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ أَبِيْ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ" لکھا ہے، حالانکہ صحیح یہ ہے: "عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ". ہم نے خود مسند ابی حنیفہ بہ روایت ابونعیم اصبہانی کو دیکھ کر تصحیح کی ہے۔ اس روایت کے دیگر شواہد میں بھی یہ سند اسی طرح مذکور ہے۔

حدیث کا شانِ ورود:

امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے ثقہ راویوں کی سند سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''ایک شخص نے اُمّ قیس نامی خاتون کو پیغامِ نکاح بھیجا، اُمّ قیس نے نکاح کے لیے ہجرت کی شرط رکھی، چنانچہ اس شخص نے ہجرت کی اور اس خاتون سے نکاح کرلیا۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تب سے ہم اُن کو ''مہاجر اُمّ قیس'' کہا کرتے تھے۔

ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ احادیث کے شانِ ورود کے سلسلے میں کسی محدث نے مستقل قلم نہیں اُٹھایا، صرف ابوحفص العکبری رحمۃ اللہ علیہ ایک محدث گزرے ہیں جنھوں نے اس موضوع پر کچھ لکھا ہے۔ ان کے علاوہ کوئی اور بھی یہ ہمت کرتا تو اہل علم کو بہت فائدہ ہوتا۔

بلاغت الفاظِ حدیث:

یہاں "الأَفْعَالُ بِالنِّيَّاتِ" نہیں فرمایا، اس لیے کہ فعل اور عمل میں بڑا فرق ہے، عمل کہتے ہیں وجود بخشنے کو، جس میں دوام اور استمرار کے معنیٰ ملحوظ ہوسکتے ہیں، جب کہ فعل کہتے ہیں کام کرنے کو، جس میں یہ معنیٰ ملحوظ نہیں ہوتے، اسی لیے قرآنِ پاک میں بھی ﴿وَاعْمَلُوْا صَالِحًا ط﴾ [المؤمنون : ٥١] فرمایا، "وَافْعَلُوْا" نہیں فرمایا۔ اسی طرح ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ [البقرة : ٢٧٧] فرمایا، "وَفَعَلُوْا الصّٰلِحٰتِ" نہیں فرمایا۔

نیت اور ارادے میں فرق کی بحث

ارادے میں صرف مراد کا وجود کافی ہوتا ہے، مُرید کی غرض کا اعتبار نہیں ہوتا، جب کہ نیت کا معاملہ ایسا نہیں ہے، نیت میں ناوی کی غرض کا اعتبار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نیت کے ساتھ غرض کو بھی ذکر کیا جاتا ہے، جیسے: "نَوَيْتُ لِكَذَا". جب کہ ارادے کو بغیر غرض کے بھی ذکر کیا جاسکتا ہے، جیسے بولا جاتا ہے: "أَرَادَ اللهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالىٰ". اس کے ساتھ غرض کو ذکر کرنا ضروری نہیں، اسی وجہ سے "نَوَىٰ اللهُ" کہنا دُرست نہیں ہوگا، بلکہ "أَرَادَ اللهُ" کہا جائے گا۔

حاصل کلام یہ کہ جب نیت کے لیے غرض لازم ہے تو باری تعالیٰ کے لیے اس لفظ کے استعمال سے افعالِ خداوندی کا معلّل بالغرض ہونا لازم آئے گا، جب کہ متکلمین ومحدثین افعالِ خداوندی کے معلّل بالغرض ہونے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، مقدّمے میں اس کی تحقیق تفصیلاً گزر چکی ہے، جہاں یہ بیان کیا جاچکا کہ افعالِ باری تعالیٰ کا معلل بالغرض ہونا کوئی محال بات نہیں ہے، جن حضرات نے اس کو باطل قرار دیا ہے اُن کا دعویٰ ہی باطل ہے۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ لفظ "نَوَیٰ" کا استعمال جنابِ باری تعالیٰ میں ہم بھی نہیں کرتے، کیوں کہ نصوصِ شرعیہ میں جب نیت کے بجائے اللہ تعالیٰ کے لیے ارادہ کا لفظ استعمال ہوا ہے تو ہم نے لفظ ارادہ ہی کے استعمال کو مناسب سمجھا۔ اور لفظ نیت چوں کہ نصوصِ شرعیہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں ہوا اس لیے اس سے احتراز ہی اولیٰ ہے۔

علماء تو جنابِ باری تعالیٰ میں لفظ "عزم" کے استعمال سے بھی منع فرماتے ہیں، مقدمۂ مسلم میں یہ بحث موجود ہے، امام تبریزی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

روایت مذکورہ سے متعلق فقہائے کرام کی تشریح:

اس حدیث پر فقہائے کرام نے خوب کلام کیا ہے، ہر فریق نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور ہر ایک نے اس روایت کو مسائل مجتہد فیہا میں اپنی رائے پر چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے۔

روایت میں اعمال سے مراد نفس عمل نہیں ہے، کیوں کہ نفس عمل کا وجود تو بلا نیت بھی حِسًّا وصورۃً ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ لفظ اعمال سے پہلے کسی لفظ کو مقدّر ماننا ضروری ہے، تب ہی مفہوم صحیح طور پر سمجھا جائے گا، بعض احناف کی رائے یہ ہے کہ یہاں لفظ ثواب مقدّر ہے، کیوں کہ روایت کے اخیر میں "فَهِجْرَتُهُ إِلىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ" سے بھی ثواب مراد ہے، اس سے اشارہ یہی ملتا ہے کہ روایت کے شروع حصے میں بھی ثواب کو مقدّر مانا جائے۔

بعض احناف مثلاً شارحِ وقایہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ یہاں حکم مقدّر ہے۔ اِن دونوں کے مقدّر ماننے کی صورت میں عندالاحناف الفاظِ حدیث یہ ہوں گے: "ثَوَابُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ"، یا "حُكْمُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ".

اور شوافع نے لفظ "صحت" کو مقدّر مانا ہے، کیوں کہ ظروف کے متعلّقات افعالِ عامہ ہوتے ہیں، اور لفظ صحت بھی اسی قبیل سے ہے، اور ثواب تب ملے گا جب عمل صحیح ہوگا، چنانچہ ان کے نزدیک الفاظِ حدیث اس طرح ہوں گے: "صِحَّةُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ".

اب نتیجہ یہ نکلا کہ عندالاحناف عمل بلا نیت کے خالی عن الاجر ہوگا، اور شوافع کے نزدیک بلا نیت کے عمل باطل شمار ہوگا، اور صحت کو مقدّر ماننے کی بنا پر شوافع نے وضو میں نیت کو شرط قرار دیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ شارحِ وقایہ کا قول دوسرے حضرات کی بہ نسبت اولیٰ ہے، مگر اشکال و اعتراض سے محفوظ بھی نہیں، اور جہاں تک لفظ ثواب یا صحت کو مقدّر ماننے کی بات ہے تو میں اس کو دُرست قرار نہیں دیتا۔

اگر ثواب کو مقدّر مانتے ہیں تو دو طرح تخصیص لازم آئے گی:

(۱) دارِ آخرت کے ساتھ تخصیص، کیوں کہ ثواب وعقاب کا تعلق احکامِ آخرت سے ہے۔

(۲) طاعات کے ساتھ تخصیص لازم آئے گی، کیوں کہ طاعت پر ہی ثواب کا ترتب ہوتا ہے، معاصی پر نہیں، معاصی پر تو عقاب کا ترتب ہوتا ہے۔لہٰذا "ثَوَابُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ" مانا جائے تو روایت محض احکامِ آخرت اور طاعات پر منحصر ہو جائے گی، اور معاصی و احکامِ دُنیا روایت کے مفہوم و مشمولات سے خارج اور غیر متعلّق ہو جائیں گے، حالانکہ روایت قطعی طور پر عام اور ہر ایک کو شامل ہے، خود روایت کے آخری جز "وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ دُنْيَا" میں صراحۃً امورِ دُنیا کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ یہ حدیث صرف طاعت پر منحصر نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اعمال وطاعات کی صحت سے یہ مراد ہو کہ ان پر ثواب مرتب ہو سکے، تو مطلب ہوگا کہ جب اعمال ثواب سے خالی ہوں تو باطل ہوں گے، اس صورت میں لفظ ثواب اور صحت دونوں کو مقدّر ماننے کا نتیجہ ایک ہی ہوگا، لہٰذا جو اعتراض لفظ ثواب کو مقدّر ماننے والوں پر ہوگا وہی لفظ صحت مقدّر ماننے والوں پر بھی ہوگا۔

اور نیت کے مسئلے میں جب مصنّفین کو یہ تھوڑا سا نفع نظر آیا تو اسی کو اختیار کر لیا اور اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے بڑے خلل کی جانب توجّہ نہیں کی اور سب نے لفظ ثواب کو مقدّر ماننا مناسب سمجھا، حالانکہ فائدہ اس میں بھی نہیں ہے، جیسا کہ عن قریب آئے گا۔

اگر لفظ صحت کو مقدّر مانیں تب بھی دو طرح کی تخصیص لازم آئے گی:

(۱) احکامِ دُنیا کے ساتھ تخصیص، کیوں کہ صحت نام ہے ارکان وشرائط کے ایسے اجتماع کا کہ جس کی وجہ سے ذمّے سے فریضہ ادا ہو کر ساقط ہو جائے، اور بطلان اس کی نقیض (ضد) ہے، اور صحت و بطلان کا تعلق احکامِ فقہیہ و احکامِ دُنیا سے ہے، چنانچہ اس صورت میں حدیث کے مشمولات احکامِ فقہ و احکامِ دُنیا ہی ہوں گے، احکامِ آخرت نہیں۔

(۲) بعض افعال کے ساتھ تخصیص۔ (بعض افعال اس حدیث کے حکم سے خارج ہو جائیں گے جب صحت کو مقدّر مانا جائے گا) کیوں کہ کچھ افعال ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں "صَحَّ" یا "بَطَلَ" نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ صحت کا اطلاق ان افعال پر ہوتا ہے جن میں حلت وحُرمت دونوں پہلو متصور ہو سکتے ہوں، برخلاف ان اعمال کے جو قطعاً حرام یا حلال ہیں ان کے بارے میں صحیح یا باطل ہونے کے دو پہلوؤں کا احتمال ہی نہیں ہے، مثلاً کسی نے ناحق قتل کیا، چوری کی، یا زنا کیا، تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا قتل صحیح یا باطل ہے، چوری کرنا صحیح یا باطل ہے، یا زنا کرنا صحیح یا باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ لفظ صحت کو مقدّر ماننے سے حدیث پاک ان جیسے افعال کے بارے میں ساکت ٹھہرے گی، حالانکہ حدیث پاک تمام شعبوں کو محیط ہے۔

نیز صحت و بطلان اپنے اصطلاحی معنی کے ساتھ بعد کی ایجاد ہے، اور حدیث پاک کو ایسی نئی اصطلاحات پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ حدیث عام لغوی استعمال کے مطابق محمول ہوگی۔ یہ بحث فقہائے کرام کی بیان کردہ تشریح پر ہے۔

مسئلۂ فقہیہ:

احناف کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے، بلا نیت بھی وضو صحیح ہوگا۔ اس حدیث پاک کی وجہ سے ان پر اشکال ہوتا ہے، جس کا جواب بعض احناف یہ دیتے ہیں کہ روایت کا تعلق عبادات سے ہے، نہ کہ قربات و طاعات سے، لہٰذا اگر کوئی بلا نیت وضو کر لے تو بلا شبہ وہ عبادت شمار نہیں ہوگا، لیکن اس سے نماز دُرست ہو جائے گی، کیوں کہ روایت میں مفتاحِ صلوٰۃ نہ بننے کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

عبادت، قُربت اور طاعت میں فرق:

علّامہ زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عبادت میں نیت اور متقرّب الیہ کی معرفت دونوں امور شرط ہیں، جب کہ قُربت میں صرف متقرّب الیہ کی معرفت شرط ہے، نیت شرط نہیں۔ جیسے تلاوتِ قرآن وغیرہ۔ اور طاعت میں دونوں میں سے کوئی بھی امر شرط نہیں ہے، جیسے: اسلام کے بارے میں غور و فکر کرنا۔

دینی امور کی انجام دہی میں اشتراطِ نیت کی تحقیق:

میرا کہنا ہے کہ مسائل دین کو اجمالی طور پر پانچ قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے:

(۱) عبادات (۲) عقوبات (۳) معاملات (۴) عقائد (۵) اخلاق

ان میں سے اخلاق و عقائد پر مستقل فنّی بحثیں موجود ہیں، مابقیہ عبادات، عقوبات اور معاملات کا تعلق فن فقہ سے ہے۔

پھر عبادات سے مقصود نماز، روزہ، زکاۃ اور حج، ان تمام کی صحّت کے لیے نیت بالاجماع شرط ہے۔ اسی طرح معاملات کی بھی پانچ قسمیں ہیں: (۱) نکاح (۲) معاوضاتِ مالیہ (لین دین) (۳) نزاع و مخاصمات (۴) ترکہ و وراثت (۵) امانات۔ لیکن ان میں سے کسی کی بھی صحّت کے لیے نیت بالاجماع شرط نہیں ہے۔

نیز عقوبات کی بھی پانچ قسمیں ہیں: (۱) حدِ ارتداد (۲) حدِ قذف (۳) حدِ زنا (۴) حدِ سرقہ (۵) قصاص۔ ان میں بھی کسی نے نیت کو شرط نہیں قرار دیا۔[1]

---

[1] یہاں محشّی حضرت مولانا بدرِ عالم صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ عقوبات میں حدِ شُرب کا شمار نہ فرمانے کی وجہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی تھی، مگر میں بھول رہا ہوں، شاید یہ فرمایا تھا کہ حدِ شُرب اہل ذمّہ پر جاری نہیں ہوتی، اس لیے اسے ذکر نہیں کیا۔

پھر میری سمجھ سے یہ بات بالاتر ہے کہ شوافع اس روایت کو اپنے موافق اور احناف کے مخالف کیسے قرار دیتے ہیں! جب کہ غور کیا جائے تو شوافع نے اس راویت سے معاملات وعقوبات کو بالکلیہ خارج کر دیا ہے، اگر اس روایت سے احناف پر صرف وسائل کے باب میں اعتراض کیا جائے تو شوافع پر معاملات وعقوبات دونوں میں اعتراض ہوگا۔

مزید برآں بعض وسائل میں خود احناف کے نزدیک بھی نیت شرط ہے، جیسے تیمّم اور نبیذ سے وضو کرنا، ان دونوں میں نیت شرط ہے۔ اور عجیب بات ہے کہ امام اوزاعی اور حسن بن حی رحمہا اللہ تو تیمّم میں بھی نیت کو شرط نہیں قرار دیتے، جیسا کہ عینی میں ہے، گویا یہ حضرات نیت کے عدمِ اشتراط میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک قدم آگے ہیں۔

تیمّم میں نیت کی وجہ اشتراط:

ہمارے نزدیک تیمّم میں نیت اس لیے شرط ہے کہ زمین طبعی طور پر طہور (پاک کرنے والی) نہیں ہے، بلکہ اُسے پاک کرنے والی چیز بنائی گئی ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ "جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا". ''میرے لیے ساری زمین مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ) اور پاک کرنے والی بنادی گئی۔'' لفظ ''جعل'' ایسے مواقع میں استعمال ہوتا ہے جہاں کوئی چیز اپنی حقیقت سے پھیر دی گئی ہو، لہٰذا زمین اصلاً وحقیقۃً پاک کرنے والی نہیں ہے، بلکہ اُسے اُمّت محمدیہ کے لیے بطورِ نوازش من جانب اللہ پاک کرنے والا بنایا گیا ہے۔ جب کہ پانی کو طبعی طور پر پاک کرنے والا بنا کر ہی اُتارا گیا ہے، جیسا کہ فرمانِ خداوندی ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا﴾ [الفرقان:٤٨] لہٰذا اُس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، اس کے محض استعمال ہی سے پاکی حاصل ہوجائے گی، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ ایسا وضو عبادت شمار نہیں ہوگا، جیسا کہ احناف کی کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے۔ اس کے برخلاف مٹّی چوں کہ اصلاً طبعی طور پر طہور (پاک کرنے والی) نہیں ہے، لہٰذا اس میں نیت کو شرط قرار دیا گیا تاکہ وہ طہور بن جائے۔

اس کی مثال اسی طرح سمجھیں جیسے شوافع نے جمع بین الصلاتین کی صورت میں نیت کو شرط قرار دیا، لہٰذا اگر ادا نماز کا وقت اس حال میں گزر جائے کہ جمع تاخیر کی نیت نہیں کی تو ایسا شخص ترکِ صلاۃ کا گنہگار شمار ہوگا، جمع تاخیر میں ان کے نزدیک وقت کے گزرنے سے پہلے نیت کر لینا ضروری ہے، اور جمع تقدیم میں سلام سے پہلے پہلے نیت کر لینا ضروری ہے، اسی طرح ہم نے مٹّی سے تیمّم کرتے وقت نیت کو شرط قرار دیا۔

اور نبیذ اگرچہ خود بھی پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی ہے، مگر چوں کہ وہ طبعی طور پر پانی نہیں ہے، بایں وجہ اس میں طہوریت کے معنیٰ علیٰ وجہ الکمال نہیں پائے جاتے، شاید اسی لیے احناف نے اس میں نیت کو ضروری قرار دیا۔

نبیذ کی حیثیت:

ناچیز کا خیال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک نبیذ ایسا ماءِ مطلق ہے جو مکمّل طور پر خالص پانی کی طرح نہیں ہے، یعنی مطلق ومقید کے درمیان ہے، اور ایسے بہت سے حقائق ہوتے ہیں جن میں کثیر غور وفکر کے بعد کوئی ایک موقف اختیار کرنے کے لیے مراتب قائم کرنے پڑتے ہیں، نبیذ کا معاملہ کچھ ایسا ہی ہے کہ اُسے ماءِ مقید مان لینے پر دِل راضی نہیں اور بر بنائے عدمِ خلوص ماءِ مطلق ماننے پر انشراح نہیں، لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اُسے مطلق سے قریب تر سمجھ کر مطلق ومقید کے درمیان کا درجہ دیا اور وضو بالنبیذ میں نیت کو شرط قرار دیا، تاکہ اس کے درجے کی وضاحت واظہار بھی ہوجائے۔ اگر مخالفین امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس نظر غائر کا ادراک کرتے تو اس مسئلے میں کبھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر شکنجہ کسنے کی غلطی نہ کرتے۔

اصولِ فقہ میں اس کی نظیر بھی ملتی ہے، جیسے حقیقت قاصرہ، جس کا اندراج حقیقت مطلقہ میں بھی مشکل ہے، اور مجاز میں بھی مشکل، لہٰذا احناف نے مراتب متعین کرکے اس کو حقیت مطلقہ اور مجاز کے درمیان کا درجہ دیا اور اس کو حقیقت قاصرہ کہا۔

حاصل کلام: احناف کے نزدیک وسائل میں بھی فی الجملہ نیت کا تصوّر ہے، غور کیا جائے تو ماءِ مطلق سے وضو میں بھی نیت کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے، (کیوں کہ نیت عمل قلب ہے) اگر نیت سے فقہاء کی مراد تلفظ یا کوئی مخصوص عبارت ہے تو اس کی اصل کہیں نہیں مل سکتی۔

علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے علاوہ کئی فقہائے کرام نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پوری زندگی میں نیت کا زبان سے تلفظ ثابت نہیں، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کوئی صحابی، تابعی بلکہ ائمہ اربعہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں۔

البتہ اگر نیت سے ایسی نیت مُراد لی جائے جو افعالِ اختیاریہ کی انجام دہی سے کچھ پہلے ہوتی ہے تو اس میں احناف و شوافع دونوں کا موقف یکساں ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، مثلاً نماز سے پہلے صرف اتنی نیت بھی کافی ہے کہ دِل گواہی دے کہ کونسی نماز پڑھی جارہی ہے، اِس کو دیکھتے ہوئے وضو میں بھی نیت کے لیے محض دِل کی گواہی کافی ہے۔ اور میرے خیال میں ایسا کوئی شخص نہیں ہوگا جس کو وضو کرتے وقت اتنا بھی خیال وتصوّر نہ ہو کہ وہ پاکی حاصل کررہا ہے یا نہیں۔ معلوم ہوا کہ نیت ایسا عمل قلب ہے جو تمام افعالِ اختیاریہ انجام دینے کے لیے ضروری ہوجاتا ہے، اگر فقہائے کرام نیت

میں اس سے زیادہ مقدار کو ضروری قرار دیں تو روایت میں اس کی کوئی صراحت، دلالت یا اشارہ نہیں ہے۔

خلاصۂ بحث:

پوری بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ وہ نیت جس پر طہارت واعمال کی صحّت موقوف ہے وہ اِتنی ہے جس کی ہم نے وضاحت کر دی، اور اس نوعیت کی نیت کو احناف اور شوافع دونوں ہی فریق یکساں طور پر ملحوظ رکھتے ہیں، اس کے بعد حدیث میں نہ کوئی اختلافی بحث کی گنجائش رہتی ہے اور نہ ہی کسی سوال وجواب کے سلسلے کی۔

البتہ مناطقہ کے خیالی مفروضہ مثلاً زید کو گدھا فرض کرلیا جائے، اسی طرح یہاں یہ مسئلہ ذکر کرنا جس کا وقوع پوری زندگی میں اتفاقی طور پر شاید ہی ہو کہ ایک شخص پر اتنی بارش برسی کہ اس کے تمام اعضائے وضو تر ہو گئے، لیکن اس نے وضو کی نیت نہیں کی، تو کیا ایسے شخص کا وضو صحیح سمجھا جائے گا جس سے وہ نماز بھی پڑھ سکے؟ اس طرح کا ابتلا زندگی میں شاید ہی اتفاقاً ہوسکتا ہے، لہٰذا مناسب اور بہتر یہی ہے کہ اس طرح کی بحث وتقریر سے اجتناب برتا جائے، اور اس طرح کے قلیل الوقوع مسائل کو اجتہاد کے لیے چھوڑ دیا جائے، ورنہ حدیث کی مراد میں اس کو داخل قرار دینے سے ایک روایت جو اپنی مُراد میں بالکل واضح اور بدیہی ہے اس نوعیت کی بحثوں سے نظری بن کر رہ جاتی ہے، اور جانبین کے کلام کو دیکھو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس لفظ کو مقدّر قرار دے رہے ہیں وہ حدیث میں صراحۃً مذکور ہے، پھر نتیجۃً ہر ایک دوسرے پر اپنے ہی زعم میں حدیث کی مخالفت کا الزام لگاتا ہے، حالانکہ موضوعِ بحث ونزاع کا روایت کے ساتھ دور کا بھی تعلق نہیں ہے، جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ۔

حاصل بحث:

پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ جانبین کے کلام کی روشنی میں اگر حدیث کو عبادات کے ساتھ خاص کرتے ہوئے فقہائے احناف کے کلام کی روشنی میں ثواب پر محمول کریں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وضو بلا نیت صرف عبادت نہیں بن سکتا، اگر کوئی کہے کہ جب ایسا وضو عبادت نہیں بن سکتا تو مفتاح الصلوٰۃ بھی نہیں بنے گا اور ایسے وضو سے نماز بھی شروع نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ نماز کی صحت کے لیے وضو کا عبادت کے وصف کے ساتھ ہونا ضروری ہے، تو یہ اعتراض بے جا ہے، ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وضو اگر عبادت نہ بنے تو مفتاحِ صلوٰۃ بھی نہیں بن سکتا، کیوں کہ وضو ایک امر حسّی ہے جس میں طہوریت کے معنیٰ بالکل واضح اور بدیہی ہیں۔

اور اگر شوافع شیخ زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق عبادت کے معنیٰ مُراد لے کر یہ دعویٰ کریں کہ

وضو کا عبادت کے وصف کے ساتھ ہونا ضروری ہے تو اس دعوے کے لیے کوئی دلیل پیش کرنا ضروری ہوگا، اور اگر قابل اجر عمل مراد لیں تو ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگرچہ بلا نیت کے وضو عبادت نہیں بنتا، لیکن موجب اجر ضرور ہے، کیوں کہ قربات وطاعت پر بھی اجر ملتا ہے۔

شوافع پر اِشکال:

یہاں دو مسئلے ایسے ہیں جن سے شوافع پر اعتراض ہوتا ہے: (۱) عند الشوافع قتل خطا پر دِیت واجب ہوتی ہے، حالانکہ اُس میں نیت کا وجود نہیں ہوتا۔ (۲) کپڑے پر لگی نجاست بلا نیت صاف کرنے سے بھی کپڑا پاک ہو جاتا ہے، جب کہ دوسری طرف بدن سے حدث زائل (وضو) کرنے میں وہ لوگ نیت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ تو اب سوال یہ ہے کہ طہارتِ ثوب اور طہارتِ بدن میں نیت کے اشتراط وعدمِ اشتراط کا فرق کیوں؟

پہلے اعتراض کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ حدیث کا ورود خطابِ تکلیفی کے بارے میں ہے، اور خطابِ تکلیفی ایسا خطاب ہے جو مکلف کے ساتھ بطریق اقتضاء یا بطریق تخییر متعلق ہو۔ (مثلاً وضو کرو، نماز پڑھو وغیرہ) حدیث کا ورود خطابِ وضعی سے متعلّق نہیں ہے، اور خطابِ وضعی وہ ہے جہاں ایک امر دوسرے کے لیے سبب یا شرط ہو، مثلاً سورج کا غروب ہونا سبب ہے نمازِ مغرب کے لیے، اور قتل خطا شرط ہے دیت واجب ہونے کے لیے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ طہارتِ ثوب کا تعلق تروک سے ہے، فعل کی انجام دہی سے نہیں (اور حدیث کا تعلق فعل کی انجام دہی سے ہے، تروک سے نہیں)۔

حالانکہ یہ تمام باتیں زائد از ضرورت فلسفہ ہے، اور مقصد ومراد تک رَسائی نہ ہونے کی علامت ہے۔ یہ وضاحت اکثر شوافع کے ذکر کردہ کلام کی روشنی میں کی گئی ہے دیگر حضرات کی تقریرات کا محور بھی اسی کے ارد گرد ہے۔

حدیث ''إنما الأعمال بالنيات'' کا اصل مفہوم:

علماء کی ذکر کردہ تفریعات سے ذہن اس طرف چلا جاتا ہے کہ یہ روایت نیت کے وجود وعدمِ وجود کے سلسلے میں ہے، جب کہ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت نیت صحیحہ اور فاسدہ کا فرق بیان کرتی ہے، چنانچہ آپ ﷺ کے ارشاد: "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلىٰ اللهِ وَرَسُوْلِه" میں نیت صحیحہ کا بیان ہے اور "وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلىٰ دُنْيَا يُصِيْبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا" میں نیت فاسدہ کا بیان ہے، یعنی روایت کے شروع حصے: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں جو اجمال ہے روایت کا آخری حصّہ اُسی کی تفصیل بیان کر رہا ہے، جس سے صراحۃً اس بات کا پتا چلتا ہے کہ روایت اس بارے میں

ہے،ہی نہیں کہ اعمال میں نیت کے وجود و عدمِ وجود سے حکم میں کیا فرق پڑتا ہے، بلکہ روایت کا مضمون یہ ہے کہ نیت صحیحہ کا ثمرہ سودمند اور نیت فاسدہ کا ثمرہ بے سود ہوتا ہے۔

نیز اس میں اس بات کی طرف بھی توجّہ دِلائی گئی کہ اعمال کسی نہ کسی درجے میں نیت سے مربوط ہیں، لہٰذا کوئی شخص فاسد نیت کر کے عمل کے محض حسن ظاہری سے دھوکہ نہ کھائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی نظر چہروں اور ظاہری اعمال پر نہیں، بلکہ دِلوں اور نیتوں پر رہتی ہے، یہ ہے حدیث کا اصل مفہوم جو علومِ نبویہ کے مناسب معلوم ہوتا ہے۔

رہی بات صحّت، بطلان، جواز اور کراہت وغیرہ احکام کی تو ان کا تعلق اجتہاد سے ہے، بہ جہت نبوت اس طرح کی تنبیہ ضروری ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک بندہ رات بھر نمازوں میں مشغول ہو، دِن بھر روزہ رکھے، اللہ تعالیٰ کی راہ میں اپنے جان و مال کا نذرانہ پیش کرے، سعی و حج کی سعادتوں سے سرفراز ہوجائے، ان سب کے باوجود کسی غرضِ فاسد کی وجہ سے اس کا عمل اللہ تعالیٰ کے ترازو میں مچھر کے پَر کی بھی حیثیت نہیں رکھتا، یہ عظیم خسارہ اندرونی فساد ہی کا نتیجہ ہے۔

وہیں دوسرا شخص ایسا ہوتا ہے جس کا کوئی قابل ذکر عمل نہیں ہوتا، اور وہ بس اللہ تعالیٰ کی رحمت ومغفرت سے مایوس ہوا ہی چاہتا ہوگا کہ اس کے لیے (من جانب اللہ) ایک پرچی ظاہر ہوگی، جس میں اس کی بداعمالیاں اور گناہ ہوں گے، لیکن (من جانب اللہ) وزن کیے جانے پر اس کے نیکیوں کے پلڑے کو بھاری کردیا جائے گا۔ یہ سرفرازی محض حسن نیت کی مرہونِ منت ہوگی، کیوں کہ نیت ہی ایسی چیز ہے جس سے اعمال نیکیوں میں بدل جاتے ہیں، جیسے فسادِ نیت سے معصیت میں بدل جاتے ہیں۔ چنانچہ ارشادِ ربّانی ہے: ﴿فَأُولَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ ط﴾ [الفرقان : ۷۰]

حاصل کلام اعمال کی برکات کا حصول نیت پر موقوف ہے، امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے باب التوقي علی العمل میں ایک روایت نقل کی ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''إنَّما الأَعمالُ كالوِعاءِ، إذا طابَ أسفلُهُ، طابَ أعلاهُ، وإذا فَسدَ أسفلُهُ، فَسدَ أعلاهُ'' (سنن ابن ماجه، رقم:۴۱۹۹) اعمال کا حال برتن جیسا ہے، جس کے نیچے کا حصّہ اچھّا ہوگا تو اوپری حصّہ بھی اچھّا ہوگا، اور اگر نیچے کا حصّہ گدلا ہو تو اوپری حصّہ بھی گدلا ہوگا۔ اس روایت کی سند ضعیف ہے، اور حاشیے میں بھی ایک عربی مقولہ ہے: "الإِنَاءُ يَتَرَشَّحُ بِمَا فِيْهِ" برتن سے وہی چیز باہر نکلتی ہے جو اس میں ہوتی ہے، اور ظاہر ہمیشہ باطن کا عنوان ہوا کرتا ہے، نیت ہی اعمال کی نوعیت متعین کرتی ہے، اور ہر عمل کا حسن و جمال اس کی حسن نیت پر ہی موقوف ہے، اگر نیت اچھی ہے تو عمل بھی اچھّا، اور نیت فاسد ہے تو عمل بھی فاسد ہوگا، اچھّی نیت برکات اور عمل میں بڑھوتری کا سبب ہے، جب کہ بُری نیت نقصانِ اجر اور سلب توفیق عمل کا سبب ہے، اسی مضمون کو اللہ ربّ العزت نے اس آیت کریمہ میں بیان فرمایا:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِيْهَا وَهُمْ فِيْهَا لَا يُبْخَسُوْنَ ۝۱۵ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا النَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوْا فِيْهَا وَبٰطِلٌ مَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝۱۶﴾ [هود: ۱۵-۱۶]

ترجمہ: جو لوگ محض دُنیوی زندگی اور اس کی رونق کے طلب گار ہوتے ہیں ان کو ہم ان کے اعمال کا پورا بدلہ دُنیا ہی میں دے دیتے ہیں، اور ان کے ساتھ کمی نہیں کی جاتی، یہی لوگ ہیں کہ آخرت میں ان کے لیے دوزخ کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اور وہ سب (اَعمال اپنے اُخروی اَجر کے حساب سے) اکارت ہو گئے جو انھوں نے دنیا میں انجام دیے تھے اور وہ (سب کچھ) باطل و بے کار ہو گیا جو وہ کرتے رہے تھے (کیونکہ ان کا حساب پورے اجر کے ساتھ دنیا میں ہی چکا دیا گیا ہے اور آخرت کے لیے کچھ نہیں بچا)۔

اس میں صراحت ہے کہ جس شخص کی نیت کا دارومدار دنیا و مافیہا ہو اس کے اعمال اَکارت ہو جائیں گے۔ نیز حبط اعمال کی مثال ایک دوسری آیت میں اس طرح بیان فرمائی:

﴿كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَاَصَابَهٗ وَابِلٌ فَتَرَكَهٗ صَلْدًا ۭ﴾ [البقرة: ۲٦٤]

ترجمہ: اس شخص کی طرح جو مال لوگوں کے دِکھانے کے لیے خرچ کرتا ہے اور نہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے اور نہ روزِ قیامت پر، اس کی مثال ایک ایسی چکنی چٹان کی سی ہے جس پر تھوڑی سی مٹّی پڑی ہو؛ پھر اس پر زوردار بارش ہو تو وہ اسے (پھر وہی) سخت اور صاف (پتھر) کر کے ہی چھوڑ دے۔

﴿وَمَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ اَصَابَهَا وَابِلٌ فَاٰتَتْ اُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ ۚ﴾ [البقرة: ۲٦٥]

ترجمہ: اور جو لوگ اپنا مال اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے اور دِلوں کی آمادگی کے ساتھ خرچ کرتے ہیں ان کی مثال اس باغ کی سی ہے جو بلندی پر ہو، جس پر زور کی بارش ہو تو دوگنا پھل دے۔

اب مقصودِ روایت سے پردہ اُٹھ گیا اور یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ روایت بغیر کسی تخصیص حکم کے جمیع انواعِ اعمال کو شامل ہے اور یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ اعمال میں نیت کے وجود و عدمِ وجود سے کوئی بحث نہیں ہے، بلکہ یہ روایت اچھّی نیت کے حامل کی مدح سرائی اور بُری نیت کرنے والے کی قباحت بیان کرتی ہے، اور جس عمل میں نیت نہ ہو وہ مضمونِ حدیث سے ہی خارج ہے، حدیث کا مختلف فیہا مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا وضو بالنیت یا بلا نیت کی صحت کو ایک اجتہادی مسئلہ سمجھنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ اور جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ حدیث عام ہے، اس کی دلیل خود امام

بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قائم کردہ یہ باب ہے: "بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ". جس میں ایمان، وضو، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ اور دیگر تمام احکام داخل ہیں۔

الغرض جب حدیث عام ہے تو ضروری ہوا کہ اس میں مقدّر لفظ بھی عام ہو، جیسے: "النَّمَاءُ، الزكَاةُ، العِبْرَةُ، الثَّمَرَةُ، الحِسْبَةُ" وغیرہ، جس کا مطلب ہوگا کہ اعمال کی بڑھوتری، یا ان کی صفائی، یا اعتبار اور شمار نیتوں پر موقوف ہے۔

یہاں "العِبْرَةُ" اور "الحِسْبَةُ" سے میری مُراد فقہی اعتبار و شمار نہیں ہے، ورنہ کلام میں پھر نقض عائد ہوگا، بلکہ یہاں حدیث پاک: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالخَوَاتِيْمِ" اور "العِبْرَةُ بِالخَوَاتِيْمِ" جیسا معنیٰ مقصود ہے، یا پھر کوئی ایسا لفظ مقدّر مان لیا جائے جس میں جانب موافق کی رعایت بھی ہو اور جانب مخالف کے بطلان کا داغ بھی نہ لگے، مذکورہ بالا الفاظ اسی قبیل سے ہیں۔ مرادِ حدیث جان لینے کے بعد آپ کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی لفظ کو مقدّر مان لیں۔

اس حدیث میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں: (۱) عمل (۲) نیت (۳) غایت۔ عمل کی طرف اشارہ ہے: "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ...الخ" سے، کیوں کہ ہجرت بھی ایک عمل ہے۔ اور نیت کی طرف اشارہ ہے: "إِلَىٰ اللهِ" سے۔ اور غرض و غایت کی طرف اشارہ ہے: "فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ اللهِ وَرَسُوْلِهِ" سے، اور بعینہٖ یہی ترتیب حدیث کے دوسرے جملے میں بھی ہے۔

دو مشابہ جملوں کے درمیان فرق

یہاں بعض حضرات کو یہ مغالطہ ہوا ہے کہ "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" والا جملہ مؤکَّد ہے، اور "وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ" اس کی تاکید ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں جملوں کی حیثیت مختلف ہے، جس کی کئی وجوہ ہیں۔

(۱) علّامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" والا پہلا جملہ عرف و عادت کا تجربہ بیان کر رہا ہے، نہ کہ امر تشریعی کو۔

میں بھی اس کی تائید میں کہوں گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشادِ مبارک "لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ، وَأَمِينُ هٰذِهِ الأُمَّةِ أَبُو عُبَيدَةَ بنِ الجَرَّاحِ". (صحیح البخاری، رقم: ۴۳۸۲) اسی طرح "لِكُلِّ شَيْءٍ زِيْنَةٌ، وَزِينَةُ القُرآنِ آخِرُ البَقَرَةِ" یہ جملۂ عرفیہ کی طرح ہیں، کیوں کہ ہر قوم میں ایک امین کا وجود اور ہر چیز کا حسن امتیاز ایک عام سی بات ہے، اور یہ اہل عُرف کا طریقۂ کار و طریقۂ استعمال بھی رہا ہے، پھر شریعت نے بھی اس حقیقت پر متنبہ کیا اور یہ بتایا کہ یہ حقیقت شریعت میں بھی پائی جاتی ہے، اور اس اُمّت کے امین کی طرف رہنمائی کی، ظاہر بات ہے کہ یہ رہنمائی شریعت ہی سے

مل سکتی ہے، نیز کسی چیز کا زینت قرآن ہونا بھی شریعت کی رہنمائی ہی سے معلوم ہوسکتا ہے، لہٰذا اسے بھی بیان کیا کہ وہ سورۂ بقرہ کا آخری حصّہ ہے۔ اسی طرح "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" بھی ایسا جملہ ہے جسے اہل عُرف استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''یہ اس کے اعمال کا نتیجہ ہے۔''

اور دوسرا جملہ: "وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ" تشریعی ہے، یعنی ماقبل میں جو جملۂ عُرفیہ بیان ہوا اسی کو اس جملے سے شرعی جامہ پہنایا گیا کہ یہ محض عُرفی بات نہیں رہی بلکہ اس کی حیثیت تشریعی ہوگئی ہے۔

(۲) بعض حضرات کا خیال ہے کہ پہلا جملہ: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" علت فاعلیہ ہے، اور دوسرا جملہ: "وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ" غرض و غایت ہے، گویا پہلے جملے میں علت مؤثّرہ یعنی نیت کا بیان ہے اور دوسرے جملے میں ثمرے و نتیجے کا بیان ہے۔

یہاں بعض ناواقف لوگوں نے غایت ہی کو فاعلیت کے فاعل کی علت فاعلیہ قرار دیا ہے، جس کی وجہ سے اب یہ فرق بیان کرنا ضروری ہوجائے گا کہ کسی شئے کی علت فاعلیہ الگ چیز ہے، اور فاعل کے لیے کسی شئے کی فاعلیت کی علت فاعلیہ الگ چیز ہے، اس تاویل سے اگرچہ غایت علت فاعلیہ بن جائے گی، مگر نفس شئے کی نہیں بلکہ فاعل کے لیے کسی شئے کی فاعلیت کی علت بنے گی۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ پہلے جملے: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں کیفیت عمل کا بیان ہے۔ اور دوسرے جملے: "وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ" میں کیفیت عامل کا بیان ہے۔

(۴) بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پہلے جملے میں نیت فی العمل کی ضرورت بیان کی گئی ہے کہ صحت عمل و حبط عمل کا دارومدار نیت پر ہے۔ جب کہ دوسرے جملے میں منوی کی تعیین کا ذکر ہے۔ کیوں کہ جب ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہے، تو منوی کی تعیین بھی ضروری ہوگی۔

"مَا نَوَىٰ" سے کیا مراد ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ "مَا نَوَىٰ" سے کیا مُراد ہے؟ آیا اس سے غایت وثمرہ مُراد ہے یا بعینہٖ وہ چیز جس کی نیت کی ہو؟ میرے نزدیک دوسری صورت راجح ہے، اس لیے کہ آخرت میں ہر شخص اپنا عین عمل اور جس کی اس نے دُنیا میں نیت کی تھی وہی دیکھے گا، اسی لطیف نکتے کی طرف اشارہ کرنے کے لیے جزاء کو بعینہٖ الفاظِ شرط کے قالب میں ڈھال کر بیان کیا گیا ہے۔

اور جن لوگوں کے ذہن کی رَسائی یہاں تک نہ ہوسکی اُنھوں نے شرط و جزاء کے الفاظ ایک ہونے پر پیش آنے والے اشکالات کا جواب دینے کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے! حالانکہ حدیث پاک میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح اعلان ہے کہ جس کی ہجرت دُنیا میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی خاطر تھی آخرت میں بھی بعینہٖ وہی ہجرت اس کی آنکھوں کے سامنے ہوگی، اور جس کی ہجرت دُنیا میں کسی غرضِ دُنیوی کی وجہ سے ہوگی آخرت میں بھی وہی ہجرت اس کے سامنے ہوگی۔ چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے:

﴿وَوَجَدُوْا مَا عَمِلُوْا حَاضِرًا ۭ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۝۴۹﴾ [الكهف: ٤٩]

ترجمہ: اور وہ جو کچھ کرتے رہے تھے (اپنے سامنے) حاضر پائیں گے اور آپ کا رب کسی پر ظلم نہ فرمائے گا۔

اس حقیقت سے ناآشنا لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ آخرت میں دُنیا کے اعمال کا محض ثمرہ ظاہر ہوگا، اسی وجہ سے ان پر یہ اعتراض بھی ہوتا ہے کہ جب اعمال کا وجود لکھ دیا جاچکا ہے تو اس پر آخرت میں جزا کا ترتّب غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ اسی مضمون کے متعلّق میں نے ایک طویل نظم بھی لکھی ہے:

وَلَيْس جَزَاءُ ذَاكَ عَيْنَ فِعَالِنَا ۔۔۔ وَقَدْ وَجَدُوْا مَا يَعْمَلُوْنَ وَعَوَّلُوْا

وَفِيْ الحَالِ نَارٌ مَا تَوَرَّطَ هٰهُنَا ۔۔۔ وَلٰكِنَّ سِتْرًا حَالَ سَوْفَ يَزُوْلُ

ترجمہ: آخرت کی وہ جزا ہمارے عین اعمال نہیں ہیں، اور لوگ اپنے اعمال کو پائیں گے اور چیخ و پُکار کریں گے۔ فی الحال جہنّم کا مسئلہ ہے جو یہاں دُنیا میں اُلجھا ہوا ہے، لیکن بس ایک ہی پردہ حائل ہے جو عن قریب ہٹ جائے گا۔

کیا ثواب حاصل کرنے کے لیے عمل کی جزئیات کا ذہن میں مستحضر ہونا ضروری ہے؟

"إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں اجمالی نیت کے کافی ہونے کا اشارہ ملتا ہے، جب کہ "إِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوٰى" تفصیل کی جانب مشیر ہے، اس لیے کہ جب بندے کو وہ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہے اور جس کی نیت نہیں کی وہ نہیں ملے گا تو اس سے تفصیلی نیت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ عمل کا ثواب حاصل کرنے کے لیے محض اجمالی نیت ہی کافی ہے، تمام جزئیاتِ عمل کا ذہن میں مستحضر ہونا ضروری نہیں، مثلاً کوئی شخص اللہ کی راہ میں ایک گھوڑا دے تو اس گھوڑے کے گوبر، پیشاب، اس کے کھانے کے لیے گھاس چارے، پانی پینے وغیرہ ہر طرح کے انتظام پر

اُسے اجر ملتا ہے، حالانکہ گھوڑا اللہ کی راہ میں دیتے وقت اس نے ان تمام جزئیات کی باقاعدہ نیت نہیں کی۔

البتہ یہ بات مسلّم ہے کہ نیت جتنی وسیع ہوگی اجر بھی اسی حساب سے وسیع تر ہوتا جائے گا، اس لیے کہ اعمال اور اس کے ثمرات نیت کے تابع ہیں، لہٰذا نیت کی کمی اجر وثواب کی کمی کا سبب بنے گی، اور نیت کی وسعت اجر وثواب کی وسعت کا سبب ہوگی۔

اور یہ بات تو واضح ہے کہ یہ روایت نیت فاسدہ اور نیت صحیحہ کا فرق بیان کرتی ہے، مگر نیت مجمل ہونی چاہیے یا مفصل؟ اس کی تفصیل اس میں نہیں ہے، اور روایت میں موجود لفظ "مَا نَوَىٰ" بھی مجمل ہے، جس میں دونوں احتمال ہیں کہ بندہ اجمالی نیت کرے یا تفصیلی نیت کرے۔

اب نیت کی نوعیت کے متعلّق بات رہ گئی کہ عمل کے وقت نفس نیت کافی ہے یا نیت کا شعور بھی ضروری ہے؟ ظاہر ہے کہ نیت مرتبہ علم میں کافی ہے، جو افعال اختیاریہ سے پہلے ہوتی ہے، مرتبۂ علم العلم میں ہونا شرط نہیں ہے، ورنہ حدیث میں ذہول کی صورت کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ثواب حاصل کرنے کے لیے عُرفی طور پر نیت کرلینا کافی ہے، نیت کا شعور، خیال اور استحضار شرط نہیں ہے، ایسے مواقع میں عُرف کا تقاضا بھی یہی ہے۔ یہاں ذہن منطقی مرتبۂ علم العلم کی جانب نہ چلا جائے، اس لیے کہ وہ حدیث کا محمل ہو ہی نہیں سکتا۔ مخالفین کا کلام مرتبۂ علم العلم سے قریب تر معلوم ہوتا ہے۔

جس عمل میں دینی و دنیوی دونوں غرض شامل ہوں اس کا حکم:

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ثواب سے متعلّق ایک بہترین بات لکھی ہے جو یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگر عمل میں غرضِ دینی و دُنیوی دونوں شامل ہوں اور ان میں سے غرضِ دُنیوی غالب ہو تو ایسے عمل کا کوئی اجر نہیں ملے گا، اور اگر غرضِ دینی غالب ہو تو اس کے بقدر اجر کا استحقاق ہوگا، اور اگر دونوں قسم کی نیتیں برابر ہیں تو بوجہِ تردّد عمل بے کار ہو جائے گا اور کوئی اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر اصل نیت عبادت کی تھی، پھر اخلاص کے منافی کوئی غرض اس میں شامل ہو جائے تو امام ابوجعفر بن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے جمہور سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اعتبار ابتدا کا ہوگا، اگر نیت کا فساد عمل شروع کرنے کے بعد طاری ہو تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف فرما دیں گے اور عمل حبط نہیں فرمائیں گے۔ لہٰذا بندۂ محسن خاشع جس کو اللہ ربّ العزت کی خوشنودی مقصود ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نیت کو دُرست کرلے، عمل شروع کرتے وقت بھی اخلاص مستحضر ہو اور اُسی پر استقامت کے لیے پوری محنت کرے، پھر اللہ تعالیٰ سے بھی تصحیح نیت کی دُعا مانگے، یہ

ہم کمزور بندوں کے لیے بہترین غنیمت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے:

﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]

ترجمہ: اللہ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور تمھارے لیے دُشواری نہیں چاہتا۔

دوسری بات یہ کہ اس عالم دُنیا میں اجسام ظاہر ہوتے ہیں، جب کہ نیت پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن محشر میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا، جہاں نیت متبوع اور اعمال اس کے تابع ہوں گے، یعنی نیت اس طرح ظاہر ہوگی جسے تمام اہل محشر دیکھیں گے، جیسے اس عالم میں اجسام کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر شئے کا ظہور اس کے مکان ومحل کے شایانِ شان ہوتا ہے، محشر ظہورِ نیات کا محل ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں فرمایا گیا کہ اللہ تعالیٰ تمھارے اعمال کو نہیں بلکہ تمھارے قلوب اور نیات کو دیکھتا ہے، جس کی نیت دِکھاوے کی ہوگی اللہ تعالیٰ اُسے ظاہر فرما دیں گے، جس کی نیت ریا وسمعہ کی ہوگی تو اللہ تعالیٰ ویسا ہی معاملہ فرمائیں گے، ان تمام روایات کے ٹکڑوں کا حاصل بھی ظہورِ نیت ہے۔

اسی اصل پر یہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر بندہ ایک ہی عمل کے تحت ہزاروں نیتوں کو شامل کر لے تو روزِ قیامت اس کا یہی ایک عمل ہزاروں کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اللہ تعالیٰ جتنا چاہیں دینے پر قادر ہیں۔

"إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" میں لفظ "إِنَّمَا" حصر کے لیے ہے، اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ نیت فاسدہ کے باوجود عمل معتبر ہوتا ہے، یا اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہے، تو اس حدیث پاک میں ان کی تردید کے لیے قصر قلب کے طور پر "إِنَّمَا" لایا گیا ہے، جیسا کہ "إِنَّمَا" کے متعلّق عبدالقاہر جرجانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے۔

روایت کے ایک ٹکڑے کے حذف کی وجہ:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کا ایک ٹکڑا: "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُوْلِهِ... الخ" حذف فرما دیا، شارحین یہاں حیران ہیں کہ اس حذف کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ حُمیدی کے علاوہ کے طریق سے اس روایت کو بلا کسی حذف کے مکمّل نقل فرمایا ہے، میں نے جب حُمیدی کا غیر مطبوعہ نسخہ دیکھا تو اس میں بھی یہ محذوف ٹکڑا موجود تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصرف خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔

جواب یہ ہے کہ پہلا جملہ (محذوفہ) محض قربت کی جانب مشیر ہے، جب کہ جملہ مذکورہ میں تردّد کا احتمال ہے، اور چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پاک کی عبارت کے ذریعے اس کتاب کی تصنیف کے وقت اپنی حالت کی گویا خبر

دے رہے ہیں تو خود پسندی سے بچتے ہوئے اس جملے کو حذف فرما دیا کہ اس میں محض قربت کی جانب اشارہ ہے۔فتح الباری میں بھی یہی ذکر کیا گیا ہے۔اور دیگر شروح میں مزید تفصیل ہے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت:

حدیث مبارکہ سے باب کی مناسبت کی کئی وجوہ شارحین نے ذکر فرمائی ہیں۔عاجز کا خیالِ ناقص یہ ہے کہ اعمال (اوامر ونواہی) کا ورود وحی سے ہوتا ہے، اور صدور نیت سے ہوتا ہے، لہٰذا وحی وجودِ اعمال کا مبدأ ہے، اور نیت صدورِ اعمال کا مصدر ہے، اوامر ونواہی وحی ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں، اس لیے وحی اوامر ونواہی کا مبدأ ہے، نیز اعمال کا صدور بلا نیت کے شریعت میں معتبر نہیں، تو نیت بھی اس اعتبار سے مبدأ ٹھہری، حاصل یہ نکلا کہ اعمال میں وحی اور نیت دونوں کا حصّہ ہے، ایک تعلق اعمال کا وحی کے ساتھ ہے (مبدأ ہونے کی حیثیت سے) اور دوسرا تعلق نیت کے ساتھ ہے (صدور کی حیثیت سے)۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک وجہ مناسبت یہ بھی سمجھ میں آتی ہے، جس کی تمہید یہ ہے کہ ہر شئے کی معرفت اس کے اثرات سے ہوتی ہے، اگر اثرات ونتائج اچھے ہوں تو شئے بھی اچھّی ہوتی ہے، اور اثرات ونتائج بُرے ہوں تو شئے بھی بُری ہوتی ہے، اس میں کسی کو انکار نہیں ہوسکتا کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اثر سے مؤثّر پر استدلال حجّت شمار ہوتا ہے۔

تمہید کے بعد اب یہ سمجھ لو کہ عرب معاشرے کے احوالِ بد کسی معمولی جانکاری رکھنے والے پر بھی مخفی نہیں ہیں، کفرو سرکشی کی تاریکیوں نے پوری دُنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا، حق وباطل کے درمیان کوئی تمیز باقی نہیں تھی، کسی ایسے شخص کا ملنا محال سا تھا جو کسی درجہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا ہو، نعرۂ ابراہیمی کا نام ونشان مٹ چکا تھا، ملت حنیفیہ کا جنازہ نکل چکا تھا، چراغِ ہدایت پر سرد مہری کے آثار نمایاں تھے، علومِ حقہ کی ہوائیں تھم سی گئی تھیں، لوگوں کا حال یہ تھا کہ ان میں رب کو سمجھنے کی صلاحیت مفقود ہو چکی تھی، نتیجتاً وہ خود ہی بتوں کو تراشتے اور اُن کی پرستش کرتے۔

اور اخلاقی بے راہ روی کا تو پوچھنا ہی کیا؟ خون خرابہ، آبروریزی اور لوٹ کھسوٹ ان کا قابل فخر شعار تھا، جانوروں کی طرح قضائے حاجت کرتے، جانوروں کی طرح برہنہ گھومتے رہتے، محارِم وغیر محارِم کا کوئی فرق ان میں نہ تھا، گھر کا بڑا بیٹا اپنے باپ کی بیوی کا وارث سمجھا جاتا تھا، لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، جاہلی عصبیت پر نعرے بازی ہوتی اور اسی پر باہم دست وگریباں ہو جاتے اور جب فتنہ زور پکڑتا تو آپس میں ایک دوسرے کو درندوں کی طرح نوچتے، زمین میں اُدھم مچا رکھا تھا، حتیٰ کہ راستے غیر مامون ہو کر بند اور تجارت ٹھپ ہو چکی تھی، اَشہرِ حُرم کے سوا سفر کرنا بھی دُشوار ہو گیا تھا،

مفلسی میں رہتے مگر اکڑ سے باز نہ آتے تھے۔

ایسے میں قادرِ مطلق ذات نے ان ہی میں سے ایک برگزیدہ رسول کو مبعوث فرمایا، جو ان کے سامنے اللہ تعالیٰ کی آیات پڑھ کر سناتے، ان کے اخلاق سنوارتے، ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتے، ان کو دین و دنیا سے متعلّق ہر شئے سکھا گئے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود دوسروں کے سردار اور اُسوہ بن گئے، کئی علاقوں کے مالک بن گئے، اخلاقیات میں اُن کی مثالیں دی جانے لگیں، پورا خطۂ ارضی نورِ الٰہی سے چمک اُٹھا اور امن وانصاف کا گہوارہ بن گیا، کلمۂ توحید نے اپنی مضبوط بنیاد پر کونپلیں نکالیں اور ایسا تناور درخت بن گیا جس سے خدا کے دُشمنوں پر ہیبت طاری ہونے لگی۔

ظاہر بات ہے کہ ان نتائج وآثار کے لیے جو شخصیت مفتاح الخیر بنی ہو اُن کے متعلّق کیا کہا جائے گا؟ یہی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حسن نیت اور موحیٰ الیہ ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا۔ بایں طور یہ بھی ایک وجہ مناسبت ہے۔



٢ - باب

٢ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ! كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَحْيَانًا يَأْتِينِيْ مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ - وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ - فَيُفْصَمُ عَنِّي، وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِيْ، فَأَعِيْ مَا يَقُولُ". قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِيْ الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ، وَإِنَّ جَبِيْنَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا".

ترجمہ: اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! آپ پر وحی کیسے آتی ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''کبھی گھنٹی کی آواز کی طرح مجھ پر وحی آتی ہے، اور یہ صورت مجھ پر سب سے سخت ہوتی ہے، جب یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے تو مجھے وہ ساری باتیں یاد ہوتی ہیں جو اس میں کہی گئیں، اور کبھی فرشتہ انسانی شکل میں نمودار ہو کر مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے، اور میں اس کی کہی ہوئی ساری باتوں کو محفوظ کر لیتا ہوں۔'' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سخت جاڑے کے موسم میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی نازل ہوتے ہوئے میں دیکھتی کہ جب وحی کا سلسلہ ختم ہو کر رُک جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جبین مبارک عرق ریز ہوتی۔

کیفیتِ وحی کا بیان:

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نیت کے بیان سے فارغ ہو گئے جو ایک حیثیت سے مبدأ اعمال ہے تو وحی کا بیان شروع فرمایا جو دوسری حیثیت سے مبدأ اعمال ہے، اور آپ کا مقصود بھی اس روایت سے یہی ہے، رہا نفس وحی کی ماہیت کا موضوع تو حقیقت یہ ہے کہ وہ ہماری دسترس سے بالاتر ہے، جیسا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۶۳۸ھ) نے فتوحاتِ مکیہ میں لکھا ہے کہ وہ شئے جو انسان کو حاصل نہ ہوسکتی ہو اس کی مکمّل حقیقت و ماہیت کا ادراک ناممکن ہے۔ پھر آگے ابن

عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ اُنھیں اولیاء اللہ کی مجلس میں بیٹھنے کا موقع ملا، جس میں مقامِ موسوی سے متعلّق گفتگو چل رہی تھی، شرکائے مجلس نے آپ سے گفتگو کی درخواست کی، شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں اس موضوع پر کچھ بھی کہنے کے لائق نہیں ہوں، کیوں کہ میرا اس سے کوئی سابقہ نہیں پڑا۔ معلوم ہوا کہ وحی کا بھی یہی حال ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک محض صاحب وحی ہی کو ہوسکتا ہے، نیز اسلاف سے بھی اس باب میں زیادہ تفصیل منقول نہیں ہے، بس اتنی بات ملتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما (اس آیت کی تفسیر میں جس کو عن قریب پیش کیا جائے گا) فرماتے ہیں کہ وحی دِل پر اِلقاء ہونے والی ایک بات ہے۔ اس قول سے بھی حقیقت اتنی واضح نہیں ہوتی، اس لیے کہ قذف بمعنی القاء کی مختلف انواع ہیں، جس کی کیفیت کا ادراک ہمیں نہیں ہوتا، خود ہم بھی کتنی باتیں دل میں پیدا کرتے ہیں، علماء نے اس کی اقسام بھی ذکر فرمائی ہیں، لیکن میرے نزدیک اس آیت کریمہ پر اکتفاء کرلینا مناسب ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ ۭ اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ ۝﴾ [الشوریٰ: ۵۱]

''کسی آدمی کی یہ طاقت نہیں کہ اللہ ربّ العزت (براہِ راست) اس سے گفتگو فرمائیں، سوائے اس کے کہ وحی کے ذریعے ہو، یا پردے کے پیچھے سے ہو، یا کسی فرشتے کو بھیج کر جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے جو اس کو منظور ہو وہ پیغام پہنچادے، بے شک اللہ تعالیٰ بلند و بالا حکمت والا ہے۔''

آیت وحی ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ ...الخ کی اجمالی تفسیر

وحی کی تین اقسام ہیں: (۱) موحیٰ الیہ (نبی یا رسول) کے باطن کو عالم قدسی کے تابع کر دیا جاتا ہے، پھر اس کے باطن پر وحی کا القاء کیا جاتا ہے۔ وحی کی اس قسم میں فرشتے کا واسطہ نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری قسم میں موحیٰ الیہ کے حواس کا دخل رہتا ہے، یعنی وحی کی اس قسم میں موحیٰ الیہ ایک آواز سنتا ہے، اور یہ آواز بقول امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اللہ ربّ العزت کی آواز ہوتی ہے، لیکن یہ آواز مخلوق کی آواز کے مشابہ ہرگز نہیں ہوتی، جس میں نہ حروف کے مخارج ہوتے ہیں اور نہ تقطیع۔

مجددِ الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۱۰۳۴ھ) فرماتے ہیں کہ یہ آواز جز اور کل کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی زمان و مکان سے متصف ہوتی ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو آگے آئے گی۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جس میں فرشتۂ وحی کا واسطہ ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ کہ فرشتہ نبی کے باطن کو تابع بنائے۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ فرشتہ انسانی شکل میں نمودار ہو۔ چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم : ۱۷]

''چنانچہ وہ اس کے سامنے ایک مکمّل انسان کی شکل میں نمودار ہوا۔''

اب آیت کریمہ کی تفسیر ملاحظہ فرمائیں کہ "مَا كَانَ لِبَشَرٍ" میں لفظ ''بشر'' اگرچہ عام ہے، مگر اس سے مراد نبی اور رسول ہے، آیت کریمہ میں "لِنَبِيٍّ" یا "لِرَسُوْلٍ" صراحۃً نہیں کہا گیا، ورنہ مصادرت علی المطلوب یعنی دور کا سوال پیدا ہوتا، کیوں کہ مشرکین کا سوال ہی یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ہم سے ہم کلام کیوں نہیں ہوتا؟ ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ﴾ [البقرة:۱۱۸] تو ان کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ...الخ" اس جگہ نبی اور رسول کہنا مناسب نہیں تھا، کیوں کہ صرف نبی اور رسول سے اللہ تعالیٰ کی ہم کلامی ہی اُن کفّار کا بنیادی جھگڑا تھا، ان کا اعتراض یہی تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ان انبیاء ورُسل سے بات کرتے ہیں تو ہم سے کیوں نہیں کرتے؟ لہٰذا اس اعتراض کا جواب سائل کی پوری رعایت کرتے ہوئے تعمیم کی صورت میں دیا گیا، جیسے خود انبیائے کرام علیہم السلام بھی معترضین کی رعایت کرتے ہوئے ان کے شبہات دور فرماتے تھے: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم:۱۱] کہ ہم تمھاری طرح انسان ہی ہیں۔

﴿اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا﴾...... اس سے مراد میرے نزدیک مخفی پیغام ہے جو کہ وحی کی پہلی قسم ہے، جس میں الہام اور منام (خواب) بھی داخل ہیں، پھر الہام اور منام ہی پر بس نہیں کیا، بلکہ ﴿اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ﴾ سے مستقل دوسری قسم کی طرف اشارہ فرمایا، اور یہ سعادت پیارے آقا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لیلۃ المعراج میں اور حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کو کوہِ طور پر نصیب ہوئی۔

کیا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لیلۃ المعراج میں زیارتِ خداوندی اور ہم کلامی دونوں شرف حاصل ہوئے؟

اب یہ بات رہ گئی کہ شب معراج کے موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ ربّ العزت سے ہم کلامی اور دیدار دونوں سعادتیں حاصل ہوئیں یا محض دیدار ہوا اور ہم کلامی نہیں ہوئی، یا ہم کلامی نصیب ہوئی لیکن درمیان میں حجاب حائل تھا؟

صحیح حقیقت صرف اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفسیر سے دیدار اور ہم کلامی کے درمیان جُدائی معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ ﴿أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ﴾ سے اشارہ ملتا ہے کہ کلام کے وقت رؤیت نہیں ہوئی، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہم کلامی کا شرف بغیر رؤیت کے حاصل ہوا ہے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ رؤیت اور ہم کلامی دونوں کا اجتماع ہوا، تو مسلم شریف کی حدیث کے مطابق معنیٰ یہ ہوں گے کہ رؤیت حجاب کے ساتھ ہوئی، مسلم شریف میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت میں ہے: "حِجَابُهُ النُّوْرُ"، اور مسلم شریف ہی میں یہ روایت دوسرے طریق سے ہے، جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ "لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهٖ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهٖ". حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''حجابُه النُّورُ لَو كشفَها لأحرقت سبحاتُ وجهِه ما انتهى إليه بصرُه من خلقه'' (صحيح مسلم، رقم:۱۷۹) ''حجابِ خداوندی ایک نور ہے، اگر اس حجاب کو اللہ تعالیٰ ہٹا دیں تو تجلیاتِ ربّانی تا حدّ نگاہ بسنے والی تمام مخلوق کو خاکستر کر کے رکھ دیں۔''

''قاموس'' میں ہے کہ "سُبُحَاتُ وَجْهِهٖ" سے مُراد انوارِ خداوندی ہیں، معلوم ہوا کہ حجابِ خداوندی اُٹھایا نہیں جاتا، اگر اُٹھا دیا جائے تو انوارِ الٰہی ساری مخلوق کو جلا کر راکھ بنا دیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ رؤیت مع الحجاب تھی اور حجاب ایک نور ہے، جس کی رؤیت ہوئی۔

اس بات کی تائید مسلم شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں فرمایا کہ "نُوْرٌ أَنّٰى أَرَاهُ؟" اس لیے کہ یہ روایت رؤیت مطلقہ کی نفی نہیں کرتی، بلکہ اللہ تعالیٰ کو اس کی حقیقت، احاطہ اور نظر جما کر متمکن طور پر دیکھنے کی نفی کر رہی ہے، اس لیے کہ نورِ ربّانی کا کمال اس کے کمالِ اِدراک کو مانع ہے، لہٰذا اس صورت میں بلا حجاب بھی رؤیت کا امکان ہے، یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یقیناً رؤیت کا شرف حاصل ہوا، لیکن یہ رؤیت عام رؤیت عادیہ نہیں تھی، بلکہ باری تعالیٰ کے شایانِ شان رؤیت ہوئی، کیوں کہ کسی بشر کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ اس کی نگاہ باری تعالیٰ پر جمی رہے، وہ بہت بلند و بالا ہے اس کی صفت کبریائی کی ہیبت ایسی ہے کہ اس کو آنکھ بھر کر دیکھنا ممکن ہی نہیں، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رؤیت خاصہ ضرور نصیب ہوئی، جیسے ہم میں سے کوئی کسی بڑے بارُعب شخص کو کنکھیوں سے دیکھنے کی جرأت کر لیتا ہے۔

اس باب میں مذکورہ نصوص کے الفاظ میں غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ الفاظ اثباتِ رؤیت کو بیان کر رہے ہیں تو کچھ سے نفی معلوم ہوتی ہے، تعبیرات ہی کچھ ایسی ہیں جن سے دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، اس کی مثال قرآنِ کریم کی آیت مبارکہ ہے:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾ [الأنفال : ١٧]

''اور (اے حبیب!) جب آپ نے (ان پر سنگ ریزے) مارے تھے (وہ) آپ نے نہیں مارے تھے بلکہ (وہ تو) اللہ نے مارے تھے۔''

اس آیت کریمہ میں نفی اور اثبات دونوں کا ایک ساتھ ذکر ہے، یہی حال رؤیت باری تعالیٰ کے مسئلے کا ہے، حقیقت یہ ہے کہ الفاظ جمیع معاملاتِ ربّانیہ کی وضاحت سے قاصر ہیں، اور یہ مشکل الفاظ وعبارات کی تنگ دامنی کی وجہ سے ہے، ورنہ اثبات ونفی کا یہ اختلاف تنافی اور تضاد کی وجہ سے نہیں، بلکہ دونوں ہی مراد میں داخل ہیں، لہٰذا یہ رؤیت ایک باادب بندے کی رؤیت شمار ہوگی، ایسی رؤیت جو رؤیت خاصہ کہی جاسکتی ہے، اس صورت میں آپ رؤیت کو ثابت بھی کر سکتے ہیں اور نفی بھی کر سکتے ہیں، لیکن نفی کا مطلب یہ نہیں کہ رؤیت مطلقاً ہوئی ہی نہیں ہے، بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ ایسی رؤیت ہوئی ہے جس میں نفی واثبات دونوں کا احتمال ہے۔

جب یہ مطلب ہے تو اب مسلم شریف کی روایت کے الفاظ اگر "نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ" ہوں (''اللہ تعالیٰ ایک نور ہیں جو میں دیکھ رہا تھا'' جیسا کہ رؤیت باری کے اثبات میں بعض حضرات کا یہ مستدل ہے۔) تب بھی صحیح ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت اس حال میں نصیب ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک نور دیکھا۔ نیز لفظ نور کا اطلاق اللہ تعالیٰ کی ذات پر قرآنِ پاک میں بھی وارد ہے: ﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ [النور:٣٥] لیکن یہ رؤیت بھی ماقبل میں بیان کردہ رؤیت کی طرح رؤیت خاصہ شمار ہوگی، جیسے اگر آپ چاہیں تو ثابت کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ "نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ" ''وہ ایک نور تھا جو میں نے دیکھا''۔ اور یہ بھی گنجائش ہے کہ نفی کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ "نُوْرٌ أَنّٰى أَرَاهُ" ''وہ ایک نور ہے، میں اسے کیسے دیکھ سکتا ہوں؟'' کیوں کہ یہ رؤیت تامّہ اپنے کمال اور احاطے کے ساتھ نہیں تھی۔

نیز ایک روایت میں "رَأَيْتُ نُوْرًا" وارد ہے، اس میں بھی دونوں احتمال ہیں، ایک یہ کہ میں نے محض نور دیکھا، ذاتِ باری نور کی وجہ سے اوجھل تھی اس لیے میں نہیں دیکھ سکا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ میں نے ذاتِ منوّر (یعنی باری تعالیٰ) کا دیدار کیا۔

بہت سے حضرات ان دونوں احتمال کو بالکل الگ الگ سمت میں لے جاتے ہیں، حالانکہ میرے نزدیک دونوں کی غایت ایک ہی ہے، اس لیے کہ جو رؤیت حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حاصل ہوئی وہ حقیقی رؤیت تھی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ رؤیت بلاحجاب ہو، مگر اللہ تعالیٰ کی ہیبت کبریائی مانع ہونے کی وجہ سے نگاہ کا جمنا اور جی بھر کر دیکھنا نہیں ہوسکا، لہٰذا اس میں دونوں پہلو ہیں، جیسے اس شعر میں کہا گیا:

فَبَدَا لِيَنْظُرَ كَيْفَ لَاحَ؟ فَلَمْ يُطِقْ   نَظَرًا إِلَيْهِ وَرَدَّهُ أَشْجَانُهُ

ترجمہ: وہ ظاہر ہوا تا کہ دیکھے کہ وہ کیسے نمودار ہوا ہے، تو وہ اُسے دیکھنے کی تاب نہ لا سکا اور اس کی خواہشات نے اسے بے مُراد لوٹا دیا۔

لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دیدارِ خداوندی سے مشرف ہوئے اور ربّ ذوالجلال نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس انعام واکرام سے نوازا ہے، یہ قیمتی عطیہ عطا فرما کر آپ کا اکرام فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اپنا بے انتہا فضل وکرم جاری فرمایا، الغرض آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا اور ضرور دیکھا۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی دو مرتبہ فرمایا کہ پیارے آقا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے رب کو ایسے دیکھا جیسے ایک حبیب اپنے حبیب کو دیکھتا ہے، یا ایک غلام اپنے آقا کو دیکھتا ہے، جس میں نہ نظر ہٹانے پر قدرت رہتی ہے اور نہ ہی نظر جمانے کی طاقت رہتی ہے، جیسا کہ آیت کریمہ میں بیان کیا گیا: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى﴾ [النجم:۱۷] ''اور اُن کی آنکھ نہ کسی اور طرف مائل ہوئی اور نہ حد سے بڑھی۔''

"زَيْغ" کے معنیٰ یہاں یہ ہیں کہ محبوب کے جمال سے تغافل برتنا جس کی وجہ سے نظر نہ جم پائے، اور "طُغْيَان" کہیں گے ایسے دیکھنے کو جس میں حد تجاوزی ہو، یہ صورت بے ادبی کے زمرے میں داخل ہے۔ یہ اثباتِ رؤیت کے باب میں سب سے معتدل رائے ہے۔

حاصل کلام یہ کہ رؤیت خداوندی ایسی تھی جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا، پھر کیفیت رؤیت کے متعلّق بھی سوال نہیں ہو سکتا، بس اتنا کہا جا سکتا ہے کہ رؤیت خداوندی اس کی شایانِ شان ہوئی ہے۔

أَشْتَاقُهُ فَإِذَا بَدَا   أَطْرَقْتُ مِنْ إِجْلَالِهِ

ترجمہ: میں محبوب کے دیدار کا مشتاق تھا، لیکن جب وہ نمودار ہوا تو اس کے رُعب کی وجہ سے میں نے اپنی نگاہیں جھکا لیں۔

اور اگر یہ رؤیت منامی ہوتی تو ان تحفظات کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔

جنّت میں اہل جنّت کا دیدارِ خداوندی:

اور یہیں سے یہ مسئلہ بھی اُٹھا کہ عام مؤمنین کو جنّت میں جو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا وہ حجاب کے ساتھ ہوگا یا بغیر حجاب کے؟ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ جنّت میں جو دیدار ہوگا اس میں حجابِ کبریائی ہٹایا نہیں جائے گا، کیوں کہ چادر میں ملبوس شخص کے دیکھنے کو بھی عرفاً دیکھا ہوا سمجھا جاتا ہے، جیسے کپڑوں میں ملبوس شخص کو جب دیکھا جائے تو

یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات کا دیدار ہوا، رؤیت کے لیے کسی شخص کا لباس سے عاری ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ رؤیت سے عرفی رؤیت ہی مراد ہوتی ہے، اور عرفی رؤیت وہی ہے جس کی ہم نے وضاحت کر دی۔ چنانچہ باری تعالیٰ کی رؤیت کا بھی یہی حال ہوگا کہ دیدار تو یقیناً ہوگا، لیکن درمیان میں حجابِ کبریائی حائل ہوگا، اور نصوص میں دیدارِ خداوندی کی جو بشارت منقول ہے وہ اسی حالت کے بارے میں ہے۔

علمائے محدثین کی رائے یہ ہے کہ دیدارِ خداوندی بلا حجاب ہوگا، جیسا کہ حدیث پاک میں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رؤیت خداوندی کو چودھویں رات کے چاند کو دیکھنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس تشبیہ کی وجہ سے بھی شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، جیسا کہ ماقبل میں اس کا اشارہ گزر چکا، اس لیے کہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احادیث میں عدمِ حجاب سے مراد نورِ خداوندی اور حجابِ کبریائی کے علاوہ کسی حجاب کا نہ ہونا ہے، لہٰذا حجابِ کبریائی کے ساتھ دیدارِ خداوندی یہ اللہ تعالیٰ کا بغیر کسی تاویل وتامّل کے عرفاً وشرعاً حقیقی دیدار ہے۔

میں کہوں گا کہ یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں، بلکہ نقطۂ نظر کا اختلاف ہے، اس باب میں علمائے محدثین کی رائے مضبوط و مستحکم معلوم ہوتی ہے، جب کہ اربابِ حقائق کی رائے دقیق ولطیف ہے، علماء ظاہر شریعت کی ترجمانی کرتے ہیں اور صوفیائے کرام ان پر منکشف ہونے والے اَسرار ورموزِ شریعت کی رعایت کرتے ہیں، جیسا کہ حدیث پاک میں وارد ہے: "لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَّ بَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ" یعنی ہر آیت کا ایک ظاہری اور ایک باطنی مفہوم ہے، اور ہر ایک حد کی کوئی اطلاع پانے والا ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو اللہ تعالیٰ ہی بخوبی جانتے ہیں۔ اس باب میں مزید گفتگو کتاب کے اخیر میں آئے گی ان شاء اللہ۔

یہاں یہ بات بھی ممکن ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اولاً ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا ہو، پھر عیاناً دیدارِ خداوندی کی سعادت نصیب ہوئی ہو، اسی وجہ سے سورۂ نجم میں اللہ تعالیٰ نے القائے وحی کے مضمون سے منتقل ہو کر رؤیت کے مضمون کو محقق اور ثابت فرمایا ہے، حالانکہ القائے وحی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے کوئی نیا اور انوکھا امر نہیں تھا، پھر بھی اس کو ایک علیحدہ امر کی طرح ذکر فرمایا، پھر جب رؤیت باری کا ذکر ہوا تو اس بات کو اہتمام کے ساتھ بیان فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رؤیت باری بصارت وبصیرت کے ساتھ نصیب ہوئی، جس میں نہ مقصود سے نظر ہٹی اور نہ حد تجاوزی ہوئی، یہ اسی طرح ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اولاً ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا پھر دیدارِ خداوندی کی سعادت ملی۔

پھر یہ مسئلہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر دیدارِ خداوندی کے بعد غشی طاری ہوئی یا بغیر دیدار کیے ہی غشی طاری ہوئی؟ اس کا صحیح علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔ مگر یہ بات حتمی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیدارِ خداوندی نصیب ہوا، لیکن آپ پر

غشی طاری نہیں ہوئی، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود موقع عبدیت کی مناسبت سے فریضۂ عبدیت ادا کرتے ہوئے باادب ہو کر سجدہ ریز ہو گئے، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بالکل صحیح سالم تھے، آپ پر غشی کا کوئی اثر نہ تھا۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ قرآنِ کریم میں رؤیت خداوندی کے اس واقعے کا ذکر مقصود بنا کر نہیں کیا گیا، گویا یہ کوئی ایسا امر ہے ہی نہیں جس میں انکار کی گنجائش ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج میں اسی مقصد کے لیے بُلایا گیا تھا، نیز اس واقعے میں جن شبہات کا اندیشہ تھا ان کو مکمّل اہتمام کے ساتھ ختم فرما دیا اور رؤیت کو خوب مؤکّد طور پر ذکر فرماتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں ضلال، غوایت (گمراہی) ہوائے نفس سے بات کرنے، بےتوجہی اور حدتجاوزی کی نفی فرمائی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تعلّم، معلّم کے حال اور دونوں کی آپسی بےتکلفی کو اُجاگر فرمایا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے رؤیت قلبی اور رؤیت عینی دونوں کو ثابت فرمایا اور یہ بھی ذکر فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر دونوں امر صادق بھی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چشم مبارک نے جو دیکھا اس کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قلب مبارک نے بھی تصدیق کی، جس میں کسی تکذیب یا تردّد کا شائبہ نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ مضمون اسی وجہ سے مؤکّد طور پر ذکر ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رؤیت خداوندی بحالت بیداری بچشم بصیرت و بصارت نصیب ہوئی۔ ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾[الأعراف:۱۸۵] اب اس کے بعد آخر کس بات کو وہ مانیں گے؟ دراصل بات یہ ہے کہ ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوْرًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّوْرٍ﴾[النور:۴۰] اللہ تعالیٰ جس سے نور سلب فرمالیں اس کے لیے کوئی نور نہیں ہوسکتا۔

آمدم برسر مطلب:

اب ہم دوبارہ اپنی بحث (تفسیر آیت وحی) پر آتے ہیں کہ فرمانِ باری ﴿أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ﴾ سے وحی کی دوسری نوع کی طرف اشارہ ہے اور ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾ سے وحی کی تیسری قسم کی طرف اشارہ ہے جس میں اس کی دونوں ذیلی صورتیں بھی داخل ہیں۔

وحی اور ایحاء میں فرق:

سوال: وحی کی تیسری نوع میں دوبارہ لفظ وحی کا استعمال ہوا ہے: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ ط﴾ اس میں "فَيُوْحِيَ" سے بھی وحی کو بیان کیا گیا اور نوعِ اوّل میں بھی وحی ہی کا ذکر ہے، تو اقسامِ وحی کے درمیان تقابل کہاں رہا؟ (حالانکہ تقسیم کے درمیان آپسی تقابل ہوتا ہے)

جواب: نوعِ اوّل وحی ہے، اور یہ (نوعِ ثالث) ایحاء ہے، اور دونوں میں فرق ہے کہ وحی میں شرعی

معنیٰ معہود کا لحاظ ہوتا ہے، اور وہ معنیٰ یہ ہیں کہ جس کا نزول انبیائے کرام علیہم السلام پر ہوتا ہے، جس سے وہ اپنی شریعت کے بارے میں معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ برخلاف ایحاء کے، کہ اس کا استعمال لغوی معنیٰ میں بھی ہوتا ہے، جیسے نبوت اور نبی میں فرق ہے کہ لفظ نبوت کے مشتقات لغوی معنیٰ میں بھی استعمال ہوتے ہیں، مثلاً: ﴿قَدْ نَبَّأَنَا اللّٰهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ ؕ﴾ ''اللہ تعالیٰ نے ہمیں آپ لوگوں کے بارے میں خبر دی۔'' لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ خبر دینے والا (اللہ تعالیٰ) نبی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایحاء کی نسبت غیر رسول وغیر نبی کی جانب بھی ہوتی ہے، مگر وحی صرف انبیاء و رُسل کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل:٦٨] اور ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص:٧] یہاں دونوں آیات میں لفظ ایحاء لغوی معنیٰ (بات پہنچانے کے) میں استعمال ہوا ہے۔ جب کہ وحی صرف انبیائے کرام علیہم السلام کی شان ہے۔

نیز وحی کی ان دونوں قسموں (اوّل وثالث) کے درمیان تقابل اس وجہ سے بھی برقرار ہے کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ تسخیر میں دونوں مشترک ہیں، لیکن واسطۂ ملک میں دونوں علیحدہ ہیں کہ تیسری قسم میں فرشتے کا واسطہ ہوتا ہے، جب کہ پہلی قسم میں فرشتے کا واسطہ نہیں ہوتا۔ اور اسی وجہ سے اس تیسری قسم میں ارسال اور ایحاء دونوں کو ذکر فرمایا: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ؕ﴾ کہ اس میں بھی ایحاء ہے مگر بواسطۂ ملک ہے۔

اس تفسیر کا خلاصہ یہ نکلا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کسی سے بالمشافہہ کلام نہیں فرماتے اور نہ ہی کسی بندے کے لیے یہ گنجائش ہے کہ وہ براہِ راست بلا واسطہ اللہ تعالیٰ سے بات کر لے، ہم کلامی یا تو دِل ہی دِل میں، یا حجابِ کبریائی کے ساتھ، یا بواسطۂ ملک ہوگی۔

کشف اور اِلہام میں فرق:

مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کشف کا مفہوم اہل معقول کے نزدیک حسیات سے قریب تر ہے، جب کہ الہام کا مفہوم وجدانیات سے زیادہ قریب ہے۔ نیز کشف کی بہ نسبت الہام درستی سے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ کشف محض کسی چیز سے پردہ اُٹھا لینے کو کہا جاتا ہے، جب کہ الہام میں مضمون کا القاء ہوتا ہے۔

"أَحْيَانًا يَأْتِيْنِيْ" ...... بظاہر یہ لگتا ہے کہ "يَأْتِيْنِيْ" کا فاعل وحی ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بدء الخلق میں ہشام بن عروہ کے طریق سے ایک روایت نقل فرمائی ہے، جس میں عبارت صریح ہے: "كُلُّ ذٰلِكَ يَأْتِيْنِيْ الْمَلَكُ". جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں فاعل وحی نہیں بلکہ مَلَک (فرشتہ) ہے۔ "صَلْصَلَةٌ" کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ یہ وحی لانے والے فرشتہ کی آواز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ فرشتہ کے پروں کی پھڑپھڑاہٹ کی آواز

ہے، حافظ نے اسی قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

"مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ"...... لوہا جب لوہے سے ٹکراتا ہے تو اس وقت پیدا ہونے والی آواز کو "صَلْصَلَةٌ" کہتے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اُس آواز پر ہونے لگا جس میں گھنٹی کی (ٹن ٹن) سی آواز ہو۔

اشکال: یہاں بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ ایک محمود شیئ (کیفیت وحی) کو ایک مذموم شیئ (لوہے کی آواز) کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے دُرست ہے؟

جواب: تشبیہ میں دو شیئ کے درمیان مکمّل طور پر جمیع وجوہ سے تساوی ضرور نہیں، بلکہ کسی ایک وصف میں اشتراک بھی تشبیہ کے لیے کافی ہے۔ اور یہاں وجہ شبہ بغیر کسی مبدأ و مقطع کے مسلسل آواز کا جاری رہنا ہے، یعنی جس طرح گھنٹی اور زنجیر کی آواز مسلسل جاری رہتی ہے اسی طرح وحی کی آواز بسیط ہے جس کا کوئی مبدأ و مقطع نہیں ہے، جب کہ انسانوں کی آواز میں مبدأ اور مقطع ہوتا ہے، یہ وجہ شبہ ہے۔

یہاں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بہت ہی لطیف بات کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آواز ہر سمت سے سُنائی دیتی ہے، اس کے لیے کوئی ایک جہت متعین نہیں ہوتی، اور گھنٹی کی آواز بھی اسی طرح ہوتی ہے۔ اس قول کے مطابق وجہ شبہ آواز کا ہر سمت سے سُنائی دینا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں منقول ہے کہ آپ کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ کی آواز ہر سمت سے سن رہے تھے۔

صلصلہ سے کیا مراد ہے؟

اسی وجہ سے دیگر شرّاح سے اختلاف کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ حدیث پاک میں "صَلْصَلَةٌ" سے اللہ تعالیٰ ہی کی آواز مُراد ہے۔

اب یہاں دو بحثیں ہیں: (۱) صوتِ باری تعالیٰ کا ثبوت، جس کے ثبوت میں مجھے کوئی تردّد نہیں ہے، البتہ صوتِ باری تعالیٰ مخلوق کی آواز کے مشابہ نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کتاب کے آخری حصے میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

(۲) یہ "صَلْصَلَةٌ" (آواز) باری تعالیٰ کی آواز ہے یا نہیں؟ میری رائے یہ ہے کہ یہ باری تعالیٰ کی آواز ہے۔ واللہ اعلم۔

میرے اس موقف کو اختیار کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ آواز تین مراحل میں ثابت ہے: اولاً جب دربارِ خداوندی سے وہ صادر ہوتی ہے، دوسرے جب فرشتۂ وحی اسے حاصل کرتا ہے، اور تیسرے جب وہ اس وحی کا القاء نبی پر کرتا ہے۔

لہٰذا اس آواز کا مبدأ عرشِ بریں پر اور انتہا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہے۔ یہ آواز صرف نبی پر القاء ہی کے وقت خاص نہیں ہے۔ اس حقیقت سے تغافل مناسب نہیں، ورنہ ذہن میں یہ وہم رہ جائے گا کہ یہ آواز ایک ہی چیز ہے جو فرشتۂ وحی کے القاء سے نبی کی تلقی تک ہوتی ہے۔

بہت سے حضرات کے کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اُنھوں نے اس آواز کو صرف مرحلۂ اخیرہ (یعنی فرشۂ وحی سے نبی کے اخذ) کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہٰذا اُنھوں نے یہ بھی فرمایا کہ یہ آواز ملائکہ کے پَروں کی پھڑ پھڑاہٹ کی ہے، حالانکہ طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت نواس بن سمعان رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل فرمائی ہے جسے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں "بَابُ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے تحت تخریج فرمائی ہے، اس روایت میں صراحۃً یہ الفاظ مذکور ہیں:

"أَخَذَتْ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ مِنْهُ رِعْدَةٌ خَوْفًا مِنَ اللهِ وَخَرُّوا سُجَّدًا، فَيَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَرْفَعُ رَأْسَهُ جِبْرِيلُ، فَيُكَلِّمُهُ اللهُ بِمَا أَرَادَ، فَيَمْضِي بِهِ عَلَى المَلَائِكَةِ مِنْ سَمَاءٍ إِلٰى سَمَاءٍ".

حاصل کلام یہ ہے کہ صوت سے صوتِ باری ہی مُراد ہے۔ کتاب کے آخر میں صوت اور دیگر صفاتِ باری کے ثبوت سے متعلّق تفصیلی گفتگو ان شاء اللہ آئے گی۔

اب یہ سوال کہ صوتِ باری نبی تک بعینہٖ اسی طرح پہنچتی ہے جیسے اہل سماوات تک پہنچتی ہے؟ یا فرشتۂ وحی اسے حاصل کر کے محفوظ کر لیتے ہیں؟ جیسے آج کل فونوگراف جیسے آلات میں آوازیں محفوظ کی جاتی ہیں، تو اس سلسلے میں غور وفکر کی گنجائش ہے، حدیث پاک میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے میں نے صرف حدیث سے ثابت شدہ بات پر اکتفا کر لیا اور حدیث پاک جس بات کے بیان سے خاموش ہے وہاں میں نے بھی خاموشی مناسب سمجھی۔

ایک شبہے کا دفعیہ:

اگر یہاں کسی کو یہ سوال ہو کہ باری تعالیٰ کے لیے صوت کے اثبات میں تو تشبیہ کی خرابی ہے، تو میں جواب دوں گا کہ اس میں تشبیہ ہرگز نہیں ہے، اس لیے کہ صوتِ باری مخلوقات کی آواز کے مشابہ نہیں ہے کہ اس کے قائل ہونے سے تشبیہ لازم آئے۔

پھر ہم اہل سنّت والجماعت کے نزدیک تنزیہاتِ باری تعالیٰ فلاسفہ کی بیان کردہ تنزیہات کی طرح نہیں ہے، اسی

طرح ہمارے نزدیک تشبیہ بھی فرقۂ مجسّمہ کی تشبیہ کی طرح نہیں ہے، بلکہ ہم تو قائل ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ⑪﴾ [الشوریٰ:۱۱] ''اللہ تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے اور وہی ایک ہمیشہ سننے اور دیکھنے والا ہے۔'' اس آیت کریمہ میں تنزیہاً مثلیت کی نفی ہے اور بغیر کسی تاویل وتشبیہ کے سمع وبصر کا اثبات بھی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ہمارا رب سمع وبصر جیسی صفاتِ کمال سے عاری نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے، اور نہ ہی باری تعالیٰ کی صفاتِ سمع وبصر ہماری صفاتِ سمع وبصر کی طرح ہیں، جیسا کہ نادان مشبّہہ کا وہم ہے۔ بلکہ ہم اہل سنّت والجماعت کا عقیدہ تو اس سلسلے میں تعطیل محض اور نری تشبیہ سے پاک ہے اور اعتدال پر مبنی ہے۔ جیسے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اشعار میں اسے یوں بیان فرمایا:

فَلَا تَنْظُرْ إِلَى الحَقِّ وَتَعْرُوْهُ عَنِ الخَلْقِ
وَلَا تَنْظُرْ إِلَى الخَلْقِ وَتَكْسُوهُ سِوَى الحَقِّ
وَ نَزِّهْهُ وَ شَبِّهْهُ وَقُمْ فِيْ مَقْعَدِ الصِّدْقِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی طرف ان موجودات سے خارج میں نہ دیکھو، اور لباسِ خلق سے حق تعالیٰ کو برہنہ نہ کرو، اور مخلوق کو حق تعالیٰ سے باہر نہ دیکھو اور مخلوق کو سوائے حق کے اور کوئی لباس نہ پہناؤ، اللہ تعالیٰ کے مقام کے مناسب اس کی تنزیہ وتشبیہ بیان کرتے رہو اور سچائی کے موقف پر جمے رہو۔

"وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ"...... دراصل وحی کی تمام انواع میں ثقل ہے، لیکن صلصلۃ الجرس کی اس کیفیت میں چوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے باطن کی تسخیر ہوتی ہے اور بعض اوصاف کا تخلیہ بھی ہوتا ہے اس لیے دیگر انواعِ وحی کی بہ نسبت یہ نوع زیادہ شدید ہے۔ اس میں وحی کی نوعِ اوّل کی جانب اشارہ ہے۔

"فَيَفْصِمُ عَنِّيْ"...... یعنی وحی کا سلسلہ مکمّل ہو کر ختم ہو جاتا ہے، اور مجھ پر شدّت کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے اُس کے چھٹ جانے سے سکون ہو جاتا ہے۔

"وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ"...... یہاں صیغۂ ماضی سے مضمونِ وحی کی پختگی کی جانب اشارہ ہے، جس سے اس خلجان کو دور کیا گیا کہ ہوسکتا ہے جب گھنٹی کے بجنے کی طرح آواز سنائی دیتی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحی کا مضمون نہ سمجھ پاتے ہوں، یا سمجھنے میں دُشواری ہوتی ہو، لہٰذا ان شبہات کو دفع فرمادیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مضمونِ وحی کو پختگی کے ساتھ یاد فرمالیتے اور بغیر کسی تردّد کے وہ محفوظ رہتا تھا، البتہ تشبیہ یہاں دوسری غرض (کیفیت وحی کو فہم سے قریب کرنے) کے لیے ہے۔

"وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ"...... یہ وحی کی نوعِ ثالث کی طرف اشارہ ہے، اگر اس نوع میں بھی ثقل تسلیم کیا جائے تو جس

طرح پہلی نوع میں موحیٰ الیہ (نبی اکرم ﷺ) کو ثقل پیش آتا تھا، اس نوع میں فرشتۂ وحی حضرت جبرئیل علیہ السلام پر ثقل ہوتا تھا، کیوں کہ وہ اپنی اصل ہیئت چھوڑ کر انسانی شکل میں نمودار ہوتے تھے، اور اصل ہیئت کو چھوڑنا ہی اس میں شدّت و ثقل کا سبب ہے۔

حدیث پاک میں وحی کی نوعِ ثالث کی پہلی صورت (فرشتۂ وحی کی جانب سے نبی کی تسخیر باطن) کو ذکر نہیں فرمایا، کیوں کہ وہ بہت قلیل الوقوع ہے اور اسراء کے موقع کے ساتھ خاص ہے۔

حضرت جبرئیل انسانی شکل کیسے اختیار کرتے ہیں؟

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام اس قدر عظیم الجثہ ہونے کے باوجود انسانی شکل کیسے اختیار کر سکتے ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اس باب میں ہمارا غور و خوض کرنا مناسب نہیں، جس طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اسی کو ہم حق جان کر اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ جیسے اس آیت کریمہ پر ہمارا ایمان ہے:

﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مریم: ۱۷]

''وہ (حضرت جبرئیل علیہ السلام) ان (حضرت مریم رضی اللہ عنہا) کے سامنے ایک مکمّل انسان کی صورت میں نمودار ہوئے۔''

امام الحرمین علّامہ عبدالملک بن عبداللہ الجوینی رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۴۷۸ھ) سے دورانِ طواف یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو آپ نے جو جواب دیا اس کی تفصیل فتوحاتِ مکیہ میں ہے کہ ارواح دو قسم کی ہیں: (۱) طیب (۲) خبیث۔ ارواحِ طیبہ فرشتے ہیں اور ارواحِ خبیثہ جن ہیں۔ پھر شیخ نے ملائکہ، شیاطین اور نفوسِ انسانیہ کو مستقل عالم قرار دے کر اُس کو عالم ارواح نام دیا، پھر آگے فرمایا کہ اس عالم کی اشیاء مختلف و متنوع صورتیں اور شکلیں اختیار کر سکتی ہیں، وہ بغیر کسی کمی بیشی کے چھوٹی سے بڑی اور بڑی سے چھوٹی ہو سکتی ہیں، جب کہ عالم اجساد کی چیزیں ان تغیرات پر قادر نہیں ہیں۔ یہی وہ مسئلہ ہے جسے آج کل تجسد ارواح اور تروّحِ اجساد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہی موقف صدرالدین محمد بن ابراہیم شیرازی (ت: ۱۰۵۰ھ) کا بھی ہے، جو ایک شیعہ صوفی ہیں، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر سب و شتم سے گریز کرتے تھے لیکن امام اشعری اور امام رازی رحمہما اللہ کی شان میں گستاخی کرتے تھے، انھوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مقبول بندوں کی ارواح ایسے تصرفات پر قادر ہیں۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے سوا علمائے اسلام میں سے کوئی بھی انسانی ارواح کے ایسے تصرفات کا قائل نہیں ہے۔

"فَأَعِيْ مَا يَقُوْلُ"...... یہاں "وَعَيْتُ" سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آواز کے ساتھ ساتھ بات بھی سمجھ لیتے تھے، جب کہ "فَأَعِيْ" سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آواز ختم ہونے کے بعد بات سمجھ میں آتی تھی، جیسے عموماً یہی ہوتا ہے کہ ایک شخص بات کر کے خاموش ہو جائے تب دوسرا آدمی بات کو سمجھتا ہے۔ دونوں کے درمیان وجہِ فرق کی جانب اشارہ گزر چکا ہے۔

"لَيَتَفَصَّدُ"...... کا مادّۂ اشتقاق "فَصْدٌ" ہے۔ اور فصد کہتے ہیں خون نکالنے کے لیے رَگ کے کھولنے کو، نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جبین مبارک کو کھلی ہوئی رَگ کے ساتھ تشبیہ اس وجہ سے دی گئی ہے کہ یہاں پسینے کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ نیز اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بات میں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحی کے ثقل کی وجہ سے جو شدّت و مشقّت برداشت فرماتے تھے اس کا بیان ہے، کیوں کہ سخت جاڑے میں پسینہ آنا زیادہ تعب و مشقّت کی وجہ سے ہی ہوتا ہے۔ اور وحی کے ثقل و شدّت کے بیان میں متعدد روایات وارد ہیں، ان سے بھی مزید تفصیلات معلوم کی جا سکتی ہیں۔ واللہ اعلم۔



۳ - باب

۳ - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهٖ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لاَ يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلاَءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهٖ، وَيَتَزَوَّدُ لِذٰلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلىٰ خَدِيجَةَ، فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتّٰى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ، فَقَالَ: "اقْرَأْ" قَالَ: "مَا أَنَا بِقَارِئٍ"، قَالَ: "فَأَخَذَنِي، فَغَطَّنِي، حَتّٰى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ : "اقْرَأْ"، قُلْتُ : "مَا أَنَا بِقَارِئٍ،" فَأَخَذَنِي، فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ، حَتّٰى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ : "اقْرَأْ"، فَقُلْتُ : "مَا أَنَا بِقَارِئٍ"، فَأَخَذَنِي، فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ : ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اِقْرَاْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ ۝٣﴾ فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ يَرْجُفُ فُؤَادُهٗ، فَدَخَلَ عَلىٰ خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ، فَقَالَ : "زَمِّلُونِي، زَمِّلُونِي". فَزَمَّلُوهُ، حَتّٰى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ ـ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ ـ : "لَقَدْ خَشِيتُ عَلىٰ نَفْسِي". فَقَالَتْ خَدِيجَةُ : "كَلَّا، وَاللهِ مَا يُخْزِيكَ اللهُ أَبَدًا؛ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلىٰ نَوَائِبِ الْحَقِّ، فَانْطَلَقَتْ بِهٖ خَدِيجَةُ، حَتّٰى أَتَتْ بِهٖ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ، وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهٗ خَدِيجَةُ : "يَا ابْنَ عَمِّ! اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ". فَقَالَ لَهٗ وَرَقَةُ : "يَا ابْنَ أَخِي! مَاذَا تَرىٰ؟ فَأَخْبَرَهٗ رَسُولُ اللهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأىٰ، فَقَالَ لَهٗ وَرَقَةُ: "هٰذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ عَلىٰ مُوسىٰ، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ"، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ : "أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ؟" قَالَ: "نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهٖ إِلَّا عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا". ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ."

ترجمہ: ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: پہلی وہ وحی جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کی ابتدا ہوئی سونے کی حالت میں اچھے خواب ہیں، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو خواب دیکھتے وہ روزِ روشن کی طرح سامنے آجاتا تھا، پھر آپ کو تنہائی بھانے لگی اور آپ غارِ حراء میں خلوت فرمایا کرتے تھے، پس اس میں گھر لوٹنے سے پہلے کئی کئی دن عبادت کیا کرتے تھے اور اس کے لیے توشہ لے جاتے تھے، پھر خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس واپس آتے تھے، پھر اتنے ہی دِنوں کا توشہ لے کر چلے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے پاس دینِ حق پہنچا اس حال میں کہ آپ غارِ حراء میں تھے، پس آپ کے پاس فرشتہ آیا اور اس نے کہا: پڑھیے! آپ نے جواب دیا: میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: پس اس نے مجھے پکڑ کر بھینچا، یہاں تک کہ وہ بھینچنا میری آخری طاقت کو پہنچ گیا، پھر مجھے چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے، میں نے دوبارہ یہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، فرشتے نے پھر دوسری مرتبہ مجھے پکڑ کر بھینچا، پھر مجھے چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے، میں نے دوبارہ یہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، فرشتے نے پھر تیسری مرتبہ مجھے پکڑ کر بھینچا، پھر مجھے چھوڑ دیا اور کہا: پڑھیے اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا، انسان کو پیدا کیا دمِ بستہ سے، آپ پڑھیے! آپ کا رب سب سے زیادہ کریم ہے۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان آیات کے ساتھ گھر لوٹے، حال یہ تھا کہ آپ کا دِل لرز رہا تھا (یونس اور معمر کی روایت میں "فُؤَادُہٗ" کی جگہ "بَوَادِرُہٗ" ہے، یعنی آپ کے مونڈھے کا گوشت کانپ رہا تھا) پس آپ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور آپ نے فرمایا: مجھے کمبل اڑھاؤ! مجھے کمبل اڑھاؤ! چنانچہ انھوں نے کمبل اڑھا دیا، یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی گھبراہٹ دور ہوگئی، پھر آپ نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو واقعے کی خبر دیتے ہوئے فرمایا: واقعہ یہ ہے کہ مجھے اپنی ہلاکت کا اندیشہ لاحق ہو چلا ہے، تو آپ سے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے کہا: ہرگز نہیں، اللہ تعالیٰ کی قسم! اللہ تعالیٰ آپ کو کبھی بھی رسوا نہیں کریں گے، بے شک آپ تو صلہ رحمی کرتے ہیں، اور آپ بوجھ اٹھاتے ہیں، اور معدوم (انتہائی غریب) کے لیے کماتے ہیں، یعنی ناداروں کی خبر گیری کرتے ہیں اور آپ مہمان نوازی کرتے ہیں اور آپ قدرتی آفات میں لوگوں کی مدد کرتے ہیں، پھر حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا آپ کو لے کر چلیں یہاں تک کہ آپ کو ورقہ بن نوفل کے پاس لائیں جو نوفل بن اسد بن عبدالعزی کے بیٹے اور حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے چچازاد بھائی تھے۔ ورقہ ایسے آدمی تھے جو زمانۂ جاہلیت میں نصرانی ہوگئے تھے، وہ عبرانی میں لکھا کرتے تھے، پس انجیل سے عبرانی میں لکھتے تھے جو اللہ تعالیٰ چاہتے کہ لکھیں، اور وہ بہت بوڑھے آدمی تھے جو نابینا ہو چکے تھے۔ پس ان سے

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے کہا: اے میرے چچازاد بھائی! اپنے بھتیجے کی بات سنیے! تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ورقہ نے پوچھا: اے بھتیجے! تم نے کیا دیکھا؟ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو وہ پورا واقعہ بتلایا جو آپ کے ساتھ پیش آیا تھا، تو آپ سے ورقہ نے کہا: یہ وہی ناموس (راز دار فرشتہ) ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس بھیجا تھا، کاش! میں زمانۂ دعوت میں طاقت ور جوان ہوتا، اے کاش! میں اس وقت تک زندہ رہوں جب آپ کو آپ کی قوم (مکّہ سے) نکالے گی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا: کیا وہ لوگ مجھے نکالنے والے ہیں؟ ورقہ نے کہا: ہاں، جو کوئی بھی شخص آپ کے مانند پیغام لے کر آیا اُس کے ساتھ دُشمنی ضروری ہوئی ہے۔ اور اگر میں نے آپ کا وہ زمانہ پایا تو میں آپ کی بھرپور مدد کروں گا، پھر کچھ ہی دن گزرے تھے کہ ورقہ کا انتقال ہو گیا اور وحی (عارضی طور پر) موقوف ہوگئی۔

---

٤ - قَالَ ابْنُ شِهَابٍ : وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ : أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الْأَنْصَارِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ، وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ، فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: "بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلٰى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَرُعِبْتُ مِنْهُ، فَرَجَعْتُ، فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿يَاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ① قُمْ فَاَنْذِرْ ②﴾ إِلىٰ قَوْلِهِ: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ⑤﴾ فَحَمِيَ الْوَحْيُ وَتَتَابَعَ. تَابَعَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، وَأَبُو صَالِحٍ، وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَّادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ. وَقَالَ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ: "بَوَادِرُهُ".

ترجمہ: ابوسلمہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے وقفۂ وحی کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی بات میں فرمایا: ''اس دوران کہ میں چل رہا تھا، میں نے آسمان سے ایک آواز سنی، میں نے اپنی نظر اُٹھائی (تو دیکھا کہ) اچانک وہ فرشتہ جو میرے پاس غارِ حراء میں آیا تھا آسمان و زمین کے درمیان کُرسی پر بیٹھا ہوا ہے، لہٰذا میں گھبرا کر گھر لوٹ آیا اور کہا: مجھے چادر اُڑھاؤ! اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیتیں نازل فرمائیں: اے چادر اوڑھنے والے! اُٹھیے (مستعد ہوجائیے) پس ڈرائیے اور اپنے رب کی بڑائی بیان کیجیے، اور اپنے کپڑوں کو پاک کیجیے، اور بتوں کو چھوڑ دیجیے۔ پھر وحی کا سلسلہ لگاتار چلتا رہا۔'' (یعنی پھر لمبا وقفہ نہیں ہوا)۔

خواب کی حقیقت:

"الرؤیا"... پہلے کسی زمانے میں میں نے یہ تحقیق پیش کی تھی کہ رؤیا نہ خالص نیند ہے اور نہ خالص بیداری، بلکہ

دونوں کی درمیانی حالت کا نام رؤیا ہے، یہی وجہ ہے کہ خواب مسلسل جاری رہتا ہے جس کا انقطاع یا تو گہری نیند سے ہوتا ہے یا بیداری سے ہوتا ہے۔ پھر میں نے محمد فرید وجدی (م: ۱۳۷۳ھ) کی "دائرة معارف القرن العشرين" کو دیکھا جس میں اہل یورپ کی تحقیق وہی بتائی گئی ہے جو میں نے پہلے پیش کی تھی۔

انبیائے کرام علیہم السلام کے خواب:

رؤیائے انبیائے کرام بلا شک وشبہ وحی کی ایک قسم ہے، اگرچہ اس میں تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے، وحی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب سیّدنا ابراہیم علیہ السلام نے خواب دیکھا کہ وہ اپنے فرزند کو ذبح کر رہے ہیں تو آپ اس کے لیے تیّار ہو گئے تھے، پھر وہ واقعہ پیش آیا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے، اگر یہ خواب وحی نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام یہ جرأت نہ فرماتے۔ یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ تقرب الی اللہ کی خاطر اولاد کی بلی دینا اہل کفر کا شیوہ تھا جس کا کسی بھی آسمانی مذہب میں تصوّر نہیں۔ اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کی تعبیر وہی تھی جو عمل آپ سے صادر ہوا، اور اسی سے ابتلاو آزمائش مکمّل ہوگئی، ذبح ولد سرے سے مطلوب تھا ہی نہیں، لہٰذا جب حضرت ابراہیم علیہ السلام تصدیق کرتے ہوئے فرماں برداری میں خواب کے ظاہر ہی کے بموجب عمل پیرا ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو مخاطب فرمایا: ﴿يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ۝ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ [الصفت: ۱۰۴ - ۱۰۵] لہٰذا اللہ تعالیٰ نے بدلے میں مینڈھا ذبح کرنے کا حکم فرمایا، وجہ یہ ہے کہ خواب کی وحی کی شکل اور وحی صریح کی شکل علیحدہ ہوتی ہے، کیوں کہ خواب کی وحی کبھی صرف بطورِ نمونہ ہوتی ہے، جس کی صداقت کے لیے خارج میں ادنیٰ وجود بھی کافی ہوتا ہے۔

یہاں وہ مراد نہیں ہے جو شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پہلے ہی سے مینڈھا ذبح کرنے کا حکم تھا، لیکن آپ نے خواب کی تاویل کو گوارا نہیں کیا اور مشقّت فرما کر خواب کو ظاہر ہی پر محمول کرتے ہوئے عمل کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی مراد ظاہر فرمائی کہ مطلوب مینڈھے کو ذبح کرنا ہے۔ لہٰذا شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ کے معنیٰ ہوں گے: "أَمْضَيْتَهَا عَلىٰ ظَاهِرِهَا"۔ یعنی آپ نے خواب کو اس کے ظاہر یعنی ذبح ولد پر محمول کیا، حالانکہ مراد ذبح ولد نہیں بلکہ ذبح کبش تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ ایسے امور کو اولیاء سے زیادہ انبیائے کرام سمجھتے ہیں، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام کے خواب بھی تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کا مشہور خواب، اسی طرح دارِ ہجرت کے متعلّق نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خواب، جس میں آپ کا ذہن اوّلاً یمامہ کی طرف گیا تھا، حالانکہ مراد مدینہ منوّرہ تھا، اسی طرح آپ نے ایک خواب میں اوّلاً مسلمانوں کی شکست دیکھی، پھر ان کی فتح سے متعلّق دِکھایا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک

تلوار دیکھی، جو پہلی مرتبہ حرکت دینے پر ٹوٹ گئی، پھر جب دوسری مرتبہ حرکت دی تو اپنی سابقہ حالت سے بہتر ہوگئی۔ نیز نبوّت کے دو جھوٹے دعوے داروں سے متعلّق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے ہاتھوں میں سونے کے دو کنگن دیکھے، نیز ماں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے متعلّق آپ نے خواب دیکھا کہ اُن کو ریشم کے کپڑے میں پیش کیا گیا۔ البتہ واقعۂ حدیبیہ سے متعلّق جو خواب منقول ہے وہ محض افترا اور جھوٹ ہے، اس کی کوئی ضعیف سند بھی موجود نہیں ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد:

یہ بات ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام امور میں اوّلاً وحی کا انتظار فرماتے، پھر جب کسی معاملے میں وحی کا نزول نہ ہوتا تو ضرورت پڑنے پر آپ اجتہاد فرماتے، پھر اجتہاد میں خطا ہونے پر آپ کو اس خطا پر وفات تک باقی نہیں رکھا جاتا تھا، جیسا کہ آیت کریمہ کی تاویل یہی ہے جس میں فرمایا:

﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ ۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ ۭ﴾ [الحج: ۵۲]

''اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا اور نہ کوئی نبی مگر (سب کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ) جب اس (رسول یا نبی) نے (لوگوں کے سامنے کلامِ الٰہی) پڑھا (تو) شیطان نے (لوگوں کے ذہنوں میں) اس (نبی کے پڑھے ہوئے (یعنی تلاوت شدہ) کلام میں (اپنی طرف سے باطل شبہات اور فاسد خیالات کو) ملا دیا، سو شیطان جو (وسوسے سننے والوں کے ذہنوں میں) ڈالتا ہے اللہ انھیں زائل فرما دیتا ہے پھر اللہ اپنی آیتوں کو (اہلِ ایمان کے دلوں میں) نہایت مضبوط کر دیتا ہے۔''

اس آیت کریمہ کی تفسیر ہم پھر دیکھیں گے۔ ان شاء اللہ۔ مفسرین نے اس آیت کریمہ کے تحت جو قصے بیان کیے ہیں ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ﴿هٰذَا رَبِّيْ ۚ﴾ کہنا میرے نزدیک اسی قبیل سے ہے، لوگوں نے اس کے متعلّق بہت کچھ رطب و یابس وجوہات بیان کی ہیں، ہم جو تحقیق اس وقت پیش کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اصلاً خارج میں اس طرح کی کوئی بات تھی ہی نہیں، بلکہ یہ سارا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فکری تدریجی انتقالات کی نمائندگی کر رہا ہے کہ کیسے آپ علم حقیقی تک پہنچے، اور اس مضمون کی ادائیگی کے لیے ایسے الفاظ نہیں ہیں جو کما حقہ اس کو ادا کر سکیں، اس لیے بعضوں کو اس تعبیر سے وہم ہو گیا، حالانکہ اس سے مراد فکری تدریج ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مقام پر ﴿هٰذَا رَبِّيْ ۚ﴾ تین مرتبہ دہرایا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اوّلاً اجتہاد فرمایا کہ یہ میرا رب ہو سکتا

ہے یا نہیں؟ پھر آپ بار بار اجتہاد کرتے رہے یہاں تک کہ آپ کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی کہ ایسی مخلوق جو تغیرات کا مرکز ہو اور تبدیلی کا محل ہو، طلوع ہونے کے بعد غروب ہو جاتی ہو، روشن اور منوّر ہونے کے بعد اس پر تاریکی چھا جاتی ہو وہ اُلوہیت کے شایانِ شان نہیں، لہٰذا آپ مخلوقات سے بری ہو کر حنیف مسلم بن گئے، یہاں اجتہاد کو تعبیر کرنے والے الفاظ حادث ہیں، اور تدریج خارج میں الفاظ کی شکل میں نہیں بلکہ تقادیر ذہنیہ میں سے ہے، اور ظہورِ حجّت کے بتدریج پائے جانے سے بھی کوئی مانع نہیں ہے، لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ ﴿هٰذَا رَبِّيْ﴾ کا اعتقاد حضرت ابراہیم علیہ السلام کسی مخلوق کے بارے میں رکھیں یہ آپ کی شان ہی نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ علم حقیقی تک آہستہ آہستہ بتدریج فکری مراحل طے کر کے پہنچے، اور ظاہری الفاظ سے جو سمجھ میں آرہا ہے اس کو چشم زدن کے لیے بھی آپ نے قبول نہیں فرمایا۔

نیند میں آنے والا اچھّا خواب:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب التعبیر'' میں "الرؤيا الصادقة" کا ذکر فرمایا ہے۔ رؤیائے صالحہ اور رؤیائے صادقہ میں فرق ظاہر ہے، انبیائے کرام علیہم السلام کے خواب ہمیشہ رؤیائے صادقہ یعنی سچّے ہوتے ہیں، حالانکہ کبھی غیر نافع ہو سکتے ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اُحد کا خواب تھا۔ پھر رؤیائے صادقہ سے ابتدا اس وجہ سے ہوتی ہے تاکہ وہ بحالت بیداری پیش آنے والے مبشرات کے لیے تمہید اور تیّاری ہو سکے، جیسا کہ پتھر کا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کرنا، جسے امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے، نیز تعمیر بیت اللہ کے وقت "اشدُدْ عَلَيْكَ إِزَارَكَ" کی آواز سننا، جو کہ بخاری میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور یہ آواز میرے نزدیک فرشتے کی آواز ہے۔ اسی طرح روشنی کا دیکھنا وغیرہ امور آپ کو عالم روحانی اور عالم غیب سے قریب کرنے کے لیے ہیں۔

"فَلَقِ الصُّبْحِ"...... ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "فلق الصبح" سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ خواب یہ چراغِ نبوت کی کرنوں کا مبدأ تھا، پھر یہ نور برابر بڑھتا گیا، یہاں تک کہ سورج بن کر چمک اُٹھا، پھر اُمّت میں جس کا باطن جس قدر نورانی تھا وہ تصدیق میں اتنا ہی آگے بڑھ گیا، جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ تھے، اور جس کا باطن تاریک تھا وہ چمگادڑ (ایک پرندہ جو روزِ روشن میں بھی کچھ نہیں دیکھ پاتا) کی طرح تکذیب پر اڑا رہا، جیسے ابوجہل تھا، اور باقی سب لوگ ان دونوں درجوں میں کے درمیان تھے، ہر ایک انسان اس کو عطا کیے گئے نور کے مطابق تھا۔ یہ مضمون فتح الباری کی کتاب التعبیر میں ہے۔

"ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الخَلَاءُ"...... اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے صوفیائے کرام کے مجاہدات اور ان کی خلوت

گزینی۔ پھر ایک بات اور کہ فقہائے عظام کے اعتکاف اور صوفیائے کرام کی خلوتیں تقریباً ایک جیسی ہی ہیں، فرق صرف تعیین ایام کا ہے۔

"اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ العَدَدِ"...... یہاں اختلاف کے باعث عدد مبہم ہے، تفسیر روح المعانی میں صفیری سے منقول ہے کہ نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رمضان المبارک میں غارِ حراء تشریف لے جاتے تھے اور وہاں چالیس روز کا قیام فرماتے تھے۔ رمضان میں تشریف لے جانا تو میرے نزدیک متحقق ہے، رہی بات چالیس روز کے قیام کی تو مجھے صفیری کے علاوہ کسی اور کے قول کا علم نہیں، اور صفیری کے حال سے میں واقف نہیں ہوں۔ میری تحقیق یہ ہے کہ رمضان کے علاوہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وہاں تشریف لے جاتے تھے، جیسا کہ اس روایت سے بھی بہ کثرت تشریف لے جانا معلوم ہوتا ہے۔

غارِ حراء میں خلوت گزینی کی وجہ:

غارِ حراء ہی میں بطورِ خاص خلوت گزینی کی وجہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التعبیر میں ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل فرمائی ہے کہ غارِ حراء سے کعبۃ اللہ کو دیکھنا ممکن تھا، لہٰذا اس میں خلوت نشین کے لیے تین عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں، خلوت، عبادت اور بیت اللہ کی زیارت۔ نیز اس میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جدّ امجد جناب عبد المطلب بھی وہاں خلوت فرماتے تھے، آپ دین فطرت پر قائم تھے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ دین حنیف پر قائم ہوں، آپ سے کچھ کلمات ایسے منقول ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ آپ قیامت کا اقرار کرتے تھے اور آپ اخلاقِ حسنہ سے متصف تھے، نیز آپ کو نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت سے باخبر کر دیا گیا تھا کہ آپ کے اس پوتے کی مشرق و مغرب میں بڑی اونچی شان ہوگی، ان باتوں سے لگتا ہے کہ آپ نجات یافتہ ہوں گے، سوائے اس کے کہ آپ کے متعلّق شرک اور بت پرستی ثابت ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

"جَاءَهُ الحَقُّ"...... یہاں حق سے مراد یا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ یا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اب آپ پر حقیقت حال منکشف ہوگئی اور واضح ہوگیا کہ آواز کا سننا، روشنی کا دیکھنا اور پتھروں کا سلام کرنا وغیرہ ساری باتیں بعثت مبارکہ کی تمہید تھیں۔

"اِقرَأْ"...... یہ امر تکلیف کے قبیل سے نہیں ہے، بلکہ تلقین اور تلقی ہے، جیسے کوئی بچّہ اُستاذ کے سامنے کتاب لے کر حاضر ہو تو استاذ اس سے کہتا ہے کہ پڑھو! اس سے استاذ کی مراد پڑھنے کا مکلّف بنانا نہیں ہوتا، بلکہ وہ تلقین کر رہا ہوتا ہے کہ جیسا میں پڑھوں تم بھی پڑھو۔

"مَا أَنَا بِقَارِئٍ"......اس میں اختلاف ہے کہ یہ جملہ مفید قصر ہے یا نہیں؟ علامہ سکا کی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ مفید قصر ہے۔اور میں بھی اسی کو پسند کرتا ہوں،لیکن یہ قیاسی نہیں ہے۔

''ما'' سے متعلّق یہاں ایک قول یہ ہے کہ پہلا ''ما'' نافیہ ہے،جس کا مطلب ہے:''میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔'' اور بقیہ دونوں جگہوں میں ''ما'' استفہامیہ ہے،یعنی''میں کیا پڑھوں؟'' لیکن میرے نزدیک راجح یہی ہے کہ تینوں جگہوں پر ''ما'' نافیہ ہے،جس کا اُردو ترجمہ ہے کہ''میں وہ شخص نہیں جس سے قراءت ہوسکے۔''

"فَغَطَّنِيْ"......علماء فرماتے ہیں کہ یہ تنبیہ کی ایک قسم تھی۔اور صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ القائے قلبی ہے جو ملکوتی صفات اوران سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے کیا گیا۔اس میں یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ معلم کا متعلّم پر ایک حق ہوتا ہے۔

"فَقَالَ: ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾......لفظِ''اسم'' کو اضافت کے ساتھ بیان کیا،"اِقْرَأْ بِرَبِّكَ" نہیں فرمایا،اس میں اللہ تعالیٰ کے نام سے برکت حاصل کرنے کا سبق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات منبع برکات ہے اسی طرح اس کی صفات واسماء بھی مجمع برکات ہیں۔لہٰذا اس تبرک پر متنبہ کرنے کے لیے لفظ اسم کو بطورِ تبرک داخل فرمایا۔

قراءت سے ابتدا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت وہی زیادہ اہم تھی،ورنہ اسم ذاتِ باری تمام امور کی ابتدا میں لائق ہے،یہ نہیں کہ کچھ امور میں اس کا لحاظ کیا جائے اور بقیہ میں چھوڑ دیا جائے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والی سورت سے متعلّق بحث:

قرآنِ کریم کی کونسی سورت سب سے پہلے نازل ہوئی؟اس میں اختلاف ہے۔ان میں پہلا اور صحیح قول یہ ہے کہ ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ سب سے پہلے نازل ہونے والی سورت ہے،اس سیاق سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے،جس کے اور بھی دلائل ہیں،جو اپنی جگہ مذکور ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے نازل ہونے والی سورت سورۂ مدّثّر ہے،جس کی تائید صحیحین میں موجود ایک روایت سے ہوتی ہے:

عَنْ أَبِيْ سَلِمَةَ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، "سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ ـ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: "بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَرَجَعْتُ، فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي، فَدَثِّرُوْنِيْ، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿يٰٓاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١﴾''

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، جب آپ فترتِ وحی سے متعلّق گفتگو فرما رہے تھے، آپ نے اپنی بات میں فرمایا تھا کہ میں چل رہا تھا تب ہی آسمان سے ایک آواز سُنائی دی، تو وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا وہ آسمان و زمین کے درمیان کُرسی پر براجمان ہے، میں راستے سے گھر واپس آ گیا اور گھر والوں سے کہا کہ مجھے چادر اُڑھاؤ، مجھے گھر والوں نے چادر اُڑھائی، اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے یہ سورت نازل فرمائی: ﴿يَاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ①﴾

لیکن اس کے کئی جوابات ہیں۔(۱) یہ فترتِ وحی کے بعد نازل ہونے والی پہلی سورت ہے، جیسا کہ اس حدیث کا سیاق بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان: "فَإِذَا المَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گذشتہ کی خبر ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا اجتہاد ہے، مرفوع روایت نہیں ہے۔ اور یہی بات درست معلوم ہوتی ہے، ورنہ تطبیق دینا مشکل ہو جائے گا۔ نیز امام کرمانی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، جیسا کہ فتح الباری میں سورۂ مدّثّر کے تحت مذکور ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ سب سے پہلے سورۂ فاتحہ نازل ہوئی ہے، اس کے متعلّق ایک مرسل روایت بیہقی میں ہے، امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ روایت محفوظ ہو تب بھی اس بات کا احتمال ہے کہ اس میں سورۂ اقرأ اور سورۂ مدّثّر کے بعد نازل ہونے والی سورت کی خبر دی گئی ہو۔

لہٰذا جواب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کا نزول متعدد مرتبہ ہوا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس کا نزول پہلے بحیثیت قرآن نہ ہوا ہو، پھر دوسری مرتبہ قرآن کا حصّہ بنا کر نازل کی گئی ہو۔ ''الاتقان'' میں سورتوں کی ترتیب کے متعلّق ایک روایت جو مسلسل بہ ائمۃ النحو ہے، اس میں غور و فکر کرنے کے بعد مجھے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس باب میں اجتہاد چلا آ رہا ہے، لہٰذا طرداً و عکساً سوال و جواب مشکل ہے۔

یہاں ایک نکتہ ہے جس کو علّامہ حلبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سیرت میں بیان فرمایا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ اس کے ذریعے حنفیہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ جب سورۂ فاتحہ کا نزول اوّلاً بطورِ قرآن ہوا ہی نہیں تو ان حضرات کے پاس اس کا کیا جواب ہوگا جو سورۂ فاتحہ کو نماز کا رُکن قرار دیتے ہیں؟

کیا بسملہ ہر سورت کا جز ہے؟

شوافع کے نزدیک بسملہ سورۂ فاتحہ نیز ہر سورت کا جز ہے۔ جب کہ احناف کے نزدیک بسملہ نہ سورۂ فاتحہ کا جز ہے اور

نہ ہی کسی اور سورت کا۔ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کو سب سے پہلے امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا، یہ مسئلہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جو بھی بسملہ کو ہر دو سورت کے درمیان لکھا ہوا دیکھے گا تو وہ یہی فیصلہ کرے گا کہ یہ سورتوں کے درمیان فصل کے لیے لکھی گئی ہے، جیسا کہ ''کنز الدقائق'' میں مذکور ہے۔

شوافع پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بسملہ ہر سورت کا جز ہوتی تو سورۂ اقرا کے ساتھ بھی نازل ہوتی۔ شوافع کی جانب سے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بسملہ کا مضمون ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ کے ضمن میں ادا ہو گیا۔ (لہٰذا مستقلاً نزول کی ضرورت نہ رہی)۔

دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ بسملہ اس سورت کے نزول کے بعد اس کا جز بنا ہے۔ حالانکہ یہاں بحث لفظِ بسملہ کے بارے میں ہے، نہ کہ اس کے مضمون کے بارے میں۔

"حَتَّى بَلَغَ مِنِّيْ الجَهْدَ"...... "الجَهْد" میں دو اعراب مروی ہیں، رفع کے ساتھ "الجَهْدُ"، اور نصب کے ساتھ "الجَهْدَ".

"يَرْجُفُ فُؤَادُهٗ"...... محمد بن علی معروف بہ حکیم ترمذی رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۳۲۰ھ) نے ''نوادر الاصول'' میں لکھا ہے کہ "قلب" خاص ہے، جو موضع اِدراک کا نام ہے، جب کہ "فؤاد" کا اطلاق وِعائے قلب پر ہوتا ہے۔ (یعنی قلب کا اوپری حصّہ)۔

نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر خشیت طاری ہونے کی وجہ:

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحیح سالم تھے، البتہ آپ پر خشیت کا طاری ہونا نبوت جیسے عظیم منصب کی ذمّے داری اُٹھانے کی وجہ سے تھا۔ اور حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو کچھ بھی پریشانی لاحق نہیں ہوئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ رضی اللہ عنہا خود صاحب واقعہ نہیں ہیں، اور صاحب واقعہ (جو بذاتِ خود ایک عظیم مشاہدہ کر رہا ہو) کے درمیان اور واقعے کے بعد اس کو سننے والے کے درمیان فرق بدیہی ہوتا ہے۔

"زَمِّلُوْنِيْ"...... اس لفظ کے سورۂ مزّمّل کے ساتھ مادّے میں اشتراک کی وجہ سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سورۂ مزّمّل اس موقع پر نازل ہوئی، کیوں کہ سورۂ مزّمّل کا نزول قطعی طور پر بعد میں ہوا ہے۔

"مَا يُخْزِيْكَ اللهُ"...... لفظِ "خزي" کے اصل معنیٰ ہیں کہ کسی کو کوئی کام سپرد کیا جائے، پھر وہ اُسے سنبھالنے کی قوت نہ ہونے کی وجہ سے ترک کر دے، لہٰذا لوگ اُسے ناتجربہ کار اور نااہل سمجھیں۔

"تَكْسِبُ"...... "تا" پر فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، لیکن فتحہ پڑھنا زیادہ فصیح ہے، اور اس صورت میں یہ متعدی بہ یک مفعول ہوگا، جب کہ ضمہ پڑھنے کی صورت میں متعدی بہ دو مفعول ہوگا، جس کی تقدیر ہوگی: "وَتُكْسِبُ الفَقِيْرَ المَعْدُوْمَ المَالَ". یعنی آپ انتہائی غریب کی مالی معاونت فرماتے ہیں۔

"تَحْمِلُ الكَلَّ"......یعنی آپ قرض (اور بوجھ) کو اُٹھاتے ہیں۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا یہ جملہ: "وَتُعِيْنُ عَلىٰ نَوَائِبِ الحَقِّ" ماقبل میں مذکورہ تمام اوصاف کو شامل ہے، نیز اس میں وہ باتیں بھی شامل ہیں جو یہاں بیان نہیں کی گئیں۔ پورا قبیلۂ بنو ہاشم ان اوصاف وفضائل میں مشہور ومعروف تھا، اسی لیے ابو طالب نے قریش کو مخاطب کرتے ہوئے اپنے ایک قصیدے میں کہا کہ "اے قریش! تم اُن لوگوں کا بائیکاٹ کرر ہے ہو جن کے احسانات وغم خواری کی شہرت قبیلۂ بکر بن وائل تک پھیلی ہوئی ہے۔

"ابْنَ عَمِّيْ"......اس طرح خطاب کرنے میں کوئی اشکال نہیں، اس لیے کہ عرب حضرات نسب بیان کرنے میں بہت وسعت سے کام لیتے ہیں۔

"العِبْرَانِيَّ"......اس کو "عبرانی" اس لیے کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عراق سے شام منتقل ہونے کے بعد اس زبان کو اختیار فرمایا تھا۔ ایک نسخے میں "العِبْرَانِي" کی جگہ "العَرَبِيَّ" کا لفظ ہے، دیکھا جائے تو دونوں ایک ہی جڑ کی دو شاخیں ہیں، ہوسکتا ہے کہ ورقہ بن نوفل عربی بھی لکھتے ہوں۔ عبرانی ہی کی طرح ایک زبان سریانی بھی ہے جو سور یا یعنی ملک شام کی طرف منسوب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہودیوں کی زبان عبرانی تھی اور تورات وانجیل دونوں عبرانی زبان میں تھیں، عبرانی زبان میں تورات تو اب بھی دست یاب ہے، لیکن اصل انجیل عبرانی زبان میں نہیں ملتی، البتہ اس کے ایسے تراجم دست یاب ہیں جن کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ خود نصاریٰ بھی اقرار کرتے ہیں کہ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی جانب سے لکھوائے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ آپ کی وفات کے کچھ سال بعد جمع کیے گئے ہیں۔ قسطنطنیہ کے ایک بادشاہ نے اس کا ایک نسخہ جمع کیا تھا جس کا نام "سبعینیہ" رکھا، اس میں نصاریٰ کے عقائد جمع کیے گئے۔ اور میں نے انجیل کے شرّاح میں سے ایک شارح کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے یہ شرح نو سو شرحوں کے مطالعے کے بعد لکھی ہے۔

"النَّامُوْسُ"......یعنی خیر کا داعی، یہ جاسوس کی ضد ہے اور اب قانون کے معنیٰ میں مستعمل ہے، بولا جاتا ہے: "نَوَامِيْسُ النُّوْرِ" یعنی قوانین۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حوالہ دینے کی وجہ:

"أَنْزَلَ اللهُ عَلىٰ مُوْسىٰ"......قرآنِ کریم میں بھی یہی اُسلوب ہے:

﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝﴾ [المزمل:١٥]

''بے شک ہم نے تمھاری طرف ایک رسول (ﷺ) بھیجا ہے جو تم پر (اَحوال کا مشاہدہ فرما کر) گواہی دینے والا ہے، جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول کو بھیجا تھا۔''

ورقہ نے نصرانی ہونے کے باوجود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حوالہ دیا، اس لیے کہ نصاریٰ کے نزدیک بھی شریعت موسوی ہی جامع شریعت ہے، انجیل کے بارے میں نصاریٰ کا کہنا ہے کہ وہ تورات کا تکملہ ہے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول صرف تزکیہ کے لیے ہوا ہے۔

میں کہوں گا کہ یہ بات بہ نص قطعی باطل ہے، اس لیے کہ قرآنِ پاک میں یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ تورات کے بعض احکام انجیل کے ذریعے منسوخ ہوئے ہیں، چنانچہ فرمایا:

﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران : ٥٠]

''اور تاکہ میں حلال کروں تمہارے لیے وہ بعض چیزیں جو تم پر حرام کر دی گئیں۔''

اسی طرح نصاریٰ کے لیے عید کا دِن بجائے ہفتہ کے یک شنبہ قرار دیا گیا۔ نیز اِنجیل میں ختنہ کا ذکر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خنزیر تورات میں حرام تھا، حالانکہ نصاریٰ اس کی حرمت کے منکر ہیں۔

یہود و نصاریٰ میں خنزیر کی حلّت و حُرمت کا اختلاف:

میں مسئلے کی وضاحت کر دوں کہ دراصل انجیل میں بھی خنزیر حلال نہیں ہے، بلکہ خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں بھی خنزیر حرام ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت نازل ہونے کے بعد خنزیر کو قتل کریں گے، نیز آپ نے بیت المقدس جانے کے دوران بھی خنزیر کو قتل کیا تھا، اس کے باوجود پتا نہیں نصاریٰ اس کی حلت کے قائل کیسے ہو گئے؟ یہ محض ایک گڑھی ہوئی بات ہے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ تورات میں ہر ناخن والا جانور حرام کیا گیا تھا، جیسا کہ ارشادِ باری ہے:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ۖ﴾ [الأنعام: ١٤٦]

''اور یہودیوں پر ہم نے ہر ناخن والا جانور حرام کر دیا تھا۔''

اس کی تفسیر میں ان دونوں نے اختلاف کیا، چنانچہ یہود نے خنزیر کو ناخن والے جانوروں میں شمار کیا، جب کہ نصاریٰ نے اُس کی حلت کے قائل ہو کر فاحش غلطی کی، اور یہ بات آپ نے جان لی کہ خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ہی

بیت المقدس جاتے وقت اُس کو قتل کیا تھا اور قربِ قیامت دوبارہ نزول فرما کر بھی اسے قتل کریں گے۔ الغرض حضرت عیسیٰ علیہ السلام مستقل صاحب شریعت نبی تھے، البتہ آپ کی شریعت شریعت موسوی کا تتمہ تھی۔

بعض نسخوں میں "نَامُوْسُ عِيْسىٰ" کا لفظ بھی ملتا ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی توجیہ فرمائی ہے، لہٰذا مراجعت کرلیں۔

"يَا لَيْتَنِيْ فِيْهَا جَذَعًا" ...... ورقہ گویا یہ تمنّا ظاہر کر رہے تھے کہ کاش! دعوتِ اسلام کے ظہور کے وقت وہ نوجوان رہتے، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بھرپور نصرت کرسکیں۔ اور اس سے یہ وجہ بھی سمجھ میں آگئی کہ ورقہ کا وصف اس روایت میں "شَيْخًا كَبِيْرًا قَدْ عَمِيَ" کے ذریعے ذکر کیا گیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ محض تمنّا نہیں ہے، بلکہ ورقہ کی مراد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خبروں کی صحت پر واضح تائید وتنبیہ ہے اور آپ جس دین کو لے کر آنے والے ہیں اُس کی پرزور تصدیق بھی ہے۔

"فَتَرَ الوَحْيُ" ...... یہاں فترت سے مراد (عارضی طور پر) ایک مدّت کے لیے وحی کا موقوف ہونا ہے، اور یہ وقفہ اس لیے تھا تاکہ پہلی مرتبہ وحی کے وقت طاری ہونے والا خوف ودہشت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ختم ہوجائے۔ پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ وقفہ کتنے دِنوں کا تھا؟

اِس مدّت میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آتے اور آپ کو تسلی دے کر آپ کو روحانی تقویت پہنچاتے، اس لیے کہ حضرت اسرافیل علیہ السلام کو عالم اَرواح کے ساتھ مناسبت ہے، اسی لیے علماء نے لکھا ہے کہ اَرواح اَجسام سے جدا ہونے کے بعد صور میں ٹھہرتی ہیں، پھر جب اسرافیل علیہ السلام صور پھونکیں گے تو دوبارہ ارواح اجسام کی طرف لوٹیں گی۔ جب کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو عالم مشاہدہ کے ساتھ مکمّل مناسبت ہے، اسی لیے وہ وحی لے کر آتے تھے۔

ورقہ کا اسلام:

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ورقہ صاحب ایمان تھے، حتیٰ کہ بعض حضرات نے آپ کا شمار صحابہ میں کیا ہے، البتہ آپ کا اُمّت محمدیہ میں سے ہونا اس لیے محل تردّد ہے کہ دعوتِ اسلام کے ظہور سے پہلے ہی آپ کی وفات ہوچکی تھی۔ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ورقہ کو خواب میں دیکھا کہ آپ سفید کپڑے زیب تن کیے ہوئے ہیں، یہ آپ کے مؤمن ہونے کی دلیل ہے۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ حضرت خدیجہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہما چوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانۂ رسالت میں اسلام لائے، اس وجہ سے فضیلت میں مقدّم ہیں، ورقہ کا شمار ان کے بعد ہے۔ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔

"قَالَ ابْنُ شِهَابٍ" ...... ایک قول کے مطابق یہ تعلیق ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بعینہٖ اسی سند

سے موصول ہے، لیکن ان کے نزدیک مذکورہ ٹکڑا بطریق عروہ نہیں بلکہ ابوسلمہ کے طریق سے ہے، لہٰذا یہ تحویل ہے، تعلیق نہیں ہے۔

تحویل کی قسمیں:

پھر یہ سمجھ لیں کہ تحویل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شروع میں اِسناد علیحدہ ہو اور آخر میں ایک ہو جائے، اس کا وقوع زیادہ ہے۔

(۲) شروع میں اِسناد متحد ہو، بعد میں الگ ہو جائے، یہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اور یہاں یہی ہوا ہے۔

"فَأَنْذِرْ"...... بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس حکم سے پہلے آپ نبی تھے، اس حکم سے رسول بنائے گئے، بہر حال میں تو اس طرح کے امور میں کلام نہیں کرتا۔

کیا تکبیر تحریمہ میں "اللہ اکبر" کی تخصیص ضروری ہے؟

"وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ"...... اس سے احناف نے استدلال کیا ہے کہ نماز شروع کرنے کے لیے مطلقاً کوئی بھی ایسا ذکر جس میں تعظیم کے معنی پائے جاتے ہوں کافی ہے، کیوں کہ "كَبِّرْ" کے معنی ہیں: "عَظِّمْ"، یعنی عظمت بیان کرو، لہٰذا مطلق تعظیم کا حکم ہے خواہ کسی بھی لفظ سے ہو، لفظِ "اَللهُ أَكْبَرُ" کی تخصیص نہیں ہے۔ اور خصوصاً جب یہ حکم سیاقِ صلاۃ میں وارد ہو، جیسا کہ اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الأعلیٰ:۱۵] یہاں سیاقِ صلاۃ ہے، اور ذکر سے مراد نماز شروع کرنے کے لیے کیا جانے والا ذکر ہے، لہٰذا یہ واضح دلیل ہے کہ مطلق ذکر ضروری ہے، جیسا کہ ہم نے کہا۔

احمد بن محمد معروف بہ ابن المنیّر رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۶۸۳ھ) نے اس کا ایک ضعیف جواب دیتے ہوئے کہا کہ "اِسمَ رَبِّهِ" میں اضافت عہد کے لیے ہے، لہٰذا یہاں صیغۂ معہود یعنی "اَللهُ أَكْبَرُ" مراد ہوگا۔ حالانکہ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یہ بہت دور کی کڑی ہے۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں "كَبِّرْ" بابِ تفعیل سے امر کا صیغہ نہیں ہے، بلکہ جملہ: "اَللهُ أَكْبَرُ" کا قصر[۱] (مخفف) ہے، جیسا کہ "سَبْحَلَ" یہ قَالَ سبحان الله کا اور "هَلَّلَ" یہ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ کا مخفف ہے، لہٰذا تکبیر کے معنیٰ مطلق تعظیم کے نہیں ہوں گے، بلکہ متعین طور پر "اَللهُ أَكْبَرُ" کہنا مراد ہوگا۔ اور اس وقت احناف کا موقف ثابت نہ ہوگا۔

---

[۱] قصر کہتے ہیں اختصار کے لیے کسی کلمے کا مرکّب سے اشتقاق کے طور پر بنانا۔ مصباح اللغات رصفحہ: ۸۔

قصر اور نحت میں فرق:

اب یہاں ایک تحقیق سمجھ لیں، جس کے لیے ایک مقدّمے کی تمہید ضروری ہے، وہ یہ کہ اہلِ نحو نے "کَبَّرَ" کو "سَبْحَلَ" کی طرح قصر قرار دے کر دونوں کو ایک ہی قسم میں شمار کیا ہے، حالانکہ میرے نزدیک یہ غلط ہے، کیوں کہ دونوں کے درمیان واضح فرق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ "کَبَّرَ" ایسا لفظ ہے جو بذاتِ خود اپنے معنیٰ بتاتا ہے، برخلاف "حَوْقَلَ" اور "سَبْحَلَ" کے، کہ اُن کے مستقل کوئی معنیٰ نہیں ہیں، لہٰذا اُن کو جملے کا قصر ماننا ضروری ہے، جب کہ "کَبَّرَ" ایک لفظِ موضوع ہے جو بذاتِ خود مستقلاً اپنے معنیٰ بتاتا ہے، اس لیے اُسے جملے سے ماخوذ ماننے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ میرے نزدیک جزءِ جملہ سے ماخوذ ہے، یعنی "اَللهُ أَكْبَرُ" میں لفظِ "أَكْبَرُ" سے ماخوذ ہے، پورے جملے سے ماخوذ نہیں ہے، یہ ایسا ہے جیسے اُردو میں لفظِ ''مجرّب، مرغّن'' اور ''ملبّب'' وغیرہ ہیں۔ جب کہ "حَوْقَلَ" جملہ: "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ" سے ماخوذ ہے۔

پھر جب دونوں کلمات کے درمیان فرق واضح ہوگیا تو بہتر یہی ہے کہ اُن کے نام میں بھی فرق ہو، لہٰذا "سَبْحَلَ" جیسے کلمات کو ''نحت'' کہا جانا چاہیے، کیوں کہ وہ پورے جملے سے ماخوذ ہیں، اور "کَبَّرَ، سَبَّحَ" جیسے کلمات کو قصر کہا جانا چاہیے، کیوں کہ وہ جزءِ جملہ سے ماخوذ ہیں، اس لیے کہ "سَبَّحَ" بھی "سُبْحَانَ اللهِ" میں لفظِ "سُبْحَانَ" سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا یہاں چوک اُن لوگوں سے ہوئی ہے جنھوں نے مجموعۂ جملہ سے ماخوذ کلمات کو بھی قصر قرار دیا، حالانکہ اُسے نحت کہا جانا چاہیے تھا، اور جزءِ جملہ سے ماخوذ (کَبَّرَ، سَبَّحَ) کو قصر کہنا چاہیے تھا۔

پھر یہ بات ذہن نشین رہے کہ بابِ تفعیل میں مفعول کا ذکر ضروری ہے، برخلاف نحت کے، کیوں کہ اس کے معنیٰ ہی میں مفعول ملحوظ ہوتا ہے، چنانچہ "سَبَّحَ" کے بعد مفعول کا ذکر ضروری ہوگا، برخلاف "سَبْحَلَ" کے، اس لیے کہ وہ لازم ہوگیا ہے اور اپنے معنیٰ ہی میں مفعول شامل ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے مفعول کے ذکر سے مستغنی ہے۔

خلاصہ:

اور جب یہ اصول سمجھ میں آگیا کہ قصر پورے جملے سے نہیں بلکہ جزءِ جملہ سے ماخوذ ہوتا ہے، تو لفظِ "کَبَّرْ" میں خصوصی صیغے پر کوئی دلالت نہیں رہی، بلکہ مطلب مطلق تعظیم ہوگا، اسی اصل کے پیشِ نظر آیت کریمہ: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدٰىكُمْ﴾ [البقرة:١٨٥] کی تفسیر میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "وَلِتُعَظِّمُوْا اللهَ عَلىٰ مَا هَدَاكُمْ".

ایک ضروری تنبیہ:

بایں ہمہ میں نفس مسئلہ میں کوئی تبدیل نہیں چاہتا اور یہ دعویٰ بھی نہیں کرتا کہ یہاں مطلق تعظیم کا حکم ہے، خواہ کسی بھی لفظ سے ہو، میں نے تو صرف یہاں (کَبِّرْ) کے مدلول کی تحقیق پیش کی ہے اور اس کے لغوی معنیٰ بیان کیے ہیں۔ حالانکہ مسئلہ بحالہا رہے گا، اس لیے کہ لفظ میں اگرچہ عموم ہے، لیکن چوں کہ اُمّت کا تعامل عیدین اور دیگر تمام نمازوں کے شروع میں "اَللهُ أَكْبَرُ" کہنے ہی کا ہے، اور عملاً اس کے سوا اور کچھ منقول بھی نہیں ہے، اور میرے نزدیک بھی تعامل ہی مراد کی تعیین میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ لفظِ "اَللهُ أَكْبَرُ" کے واجب یا مسنون ہونے کو اجتہاد کے ماتحت رکھا جائے، اس لیے کہ عملی تواتر میں تو کوئی بحث ہے ہی نہیں، کیوں کہ تمام احناف بھی اپنی نماز اسی لفظ سے شروع کرتے ہیں، بحث صرف دلائل میں غور وفکر کی ہے، لہٰذا اسے اجتہاد کے حوالے کرنا چاہیے، یہی وجہ ہے کہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے "اَللهُ أَكْبَرُ" کے وجوب کو پسند فرمایا ہے۔ نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی منقول ہے کہ جو شخص "اَللهُ أَكْبَرُ" کے ذریعے نماز شروع نہ کرے تو اس کا یہ عمل پسندیدہ نہیں، لہٰذا اب سوائے بحث ومباحثہ کے کچھ نہیں رہ جاتا۔ اس مسئلے سے متعلّق مزید تفصیلات اپنی جگہ آئیں گی۔ ان شاء اللہ۔

آیات کے درمیان معنوی مناسبت:

آیت کریمہ: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣﴾ سے نماز کی طرف اشارہ ہے، اور ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ سے طہارتِ ثوب کی طرف اشارہ ہے۔ اور ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝٥﴾ کی تفسیر میں علماء فرماتے ہیں کہ "الأَصْنَامَ فَاهْجُرْ" یعنی بتوں کو چھوڑ دو۔ میرا کہنا ہے کہ اگر یہ معنیٰ مراد لیے جائیں گے تو اس آیت کا نماز سے کوئی تعلق نہیں رہے گا، مگر یہ کہ توجیہاً یوں کہا جائے کہ آیت کے معنیٰ ہیں نماز اور غیر نماز تمام احوال میں بتوں سے دوری بنائے رکھو، اور آیت میں حکم بتوں سے ہمیشہ دوری بنائے رکھنے کا ہے نہ کہ صرف بالفعل، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ [النساء:۱۳۶] (میں بھی یہی دوام اور استمرار علی الایمان کے معنیٰ مفسرین نے مراد لیے ہیں)۔

لیکن بہتر یہ ہے کہ اس آیت سے طہارتِ مکان کو مراد لیا جائے، جیسا کہ اس سے پہلے والے جملے میں طہارتِ ثوب کے معنیٰ ہیں، لہٰذا دونوں جملے نماز کے حکم سے متعلّق رہیں گے اور سیاق بھی متحد ہو جائے گا۔

ابتدائے نبوت میں نماز کی فرضیت:

میرے نزدیک نماز کی فرضیت کا ثبوت اس وقت سے ہے جب سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منصب نبوت سے سرفراز کیا

گیا، اگر چہ نماز کے اوصاف میں تغیر ہوتا رہا، یہاں تک کہ شب معراج میں پانچ نمازوں کا حکم باقی رہا۔ اور شب معراج میں پانچ نمازوں کی فرضیت کے معنیٰ یہ ہیں کہ شب معراج سے پہلے کی اور شب معراج میں فرض شدہ مجموعی نمازوں کی تعداد پانچ ہے، پھر ایک اور نماز (صلوٰۃ الوتر) کا اضافہ ہوا جو سُرخ اونٹوں سے بھی زیادہ قیمتی ہے۔ یہ معنیٰ مراد لیے جائیں تو وہ آیات جن میں صرف دو نمازوں کا تذکرہ ہے ان میں تاویل کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ جیسے آیت کریمہ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ﴾ [ق:۳۹] کیوں کہ یہ دونوں نمازیں پہلے فرض تھیں، پھر اُن دونوں پر مزید نمازوں کا اضافہ ہوا۔ نیز اس بات پر دلیل بھی ملتی ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت سے پہلے بھی ان دونوں نمازوں کو فرض ہونے ہی کی حیثیت سے پڑھا گیا، جیسا کہ بخاری شریف میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بطن نخلہ میں فجر کی نماز پڑھی، جس میں جہری آواز کے ساتھ قراءت فرمائی۔ اس نماز کے فرض ہونے کی حیثیت بعینہٖ باقی رہی۔ الغرض علماء نے ان دونوں نمازوں کے ثبوت پر بھی اتفاق کیا ہے، اگر چہ اُنھوں نے دونوں کو نفل قرار دیا ہے، لیکن میرے پاس نفل ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ نبوت کے ابتدائی زمانے سے دو نمازیں ثابت ہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ سیر میں ابن لہیعہ رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے ایک روایت مروی ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سورۂ اقرأ کی ابتدائی آیات نازل ہونے کے وقت وضو اور نماز سکھائی۔ اور ابن لہیعہ رحمۃ اللہ علیہ ایک بہت بڑے عالم ہیں، ایک حادثے میں ان کی کتابیں جل گئیں، پھر وہ اپنے حافظے سے روایتیں بیان کرتے تھے، جن میں خلط ہو جاتا تھا، لہٰذا اُن کی وہ روایات جو اس حادثے سے پہلے کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

پھر اس پر جو اشکالات وجوابات ہیں اس کے لیے "تَابَعَهٗ عَبدُ اللهِ بنُ يُوْسُفَ......الخ" فرمایا ہے۔

متابعت اور اس کی قسمیں:

متابعت میں چار چیزوں کو سمجھنا ضروری ہے:

(۱) المُتَابِع (۲) المُتَابَع (۳)المُتَابَع عَنْهُ (٤)المُتَابَع عَلَيه.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا متابعت ذکر کرنے کا انداز الگ الگ ہے، کبھی آپ "تَابَعَهٗ فُلَانٌ" فرماتے ہیں، کبھی "تَابَعَهٗ عَنْ فُلَانٍ" فرماتے ہیں، ان دونوں کے فرق کو اچھی طرح سمجھ لیں، پہلے دونوں (متابِع بالکسر اور متابَع بالفتح) تو ظاہر ہیں، ''متابَع عنہٗ'' سے مراد جو متابِع اور متابَع دونوں کا استاذ ہو۔ اور متابَع علیہ یعنی وہ روایت جس پر متابعت ہو رہی ہو۔

لہٰذا یہاں عبداللہ بن یوسف متابِع (بالکسر) ہیں، اور یحییٰ بن بکیر جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ ہیں متابَع (بالفتح) ہیں، اور لیث متابَع عنہٗ ہیں۔

پھر متابعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) تامّہ (۲) ناقصہ۔ اصولِ حدیث میں علماء نے اس کی وضاحت کی ہے۔ نیز متابعت غیر شاہد بھی ہے، نخبہ اور دیگر کتب اصولِ حدیث میں یہ بحث موجود ہے۔

یہ بحث گزشتہ حدیث سے متعلق ہے۔



٤ - باب

٥ - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا، وَقَالَ سَعِيدٌ: أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا، فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ قَالَ: جَمْعُهُ لَهُ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأَهُ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ. ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ، فَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْدَ ذٰلِكَ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ اسْتَمَعَ، فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا قَرَأَهُ".

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیت کریمہ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ کی تفسیر میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نزولِ قرآن کی وجہ سے مشقّت اٹھاتے تھے اور آپ بسا اوقات اپنے ہونٹوں کو ہلاتے تھے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں آپ لوگوں کے سامنے اپنے ہونٹوں کو اسی طرح ہلا رہا ہوں جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ہونٹ ہلاتے تھے، سعید بن جبیر نے (اپنے شاگردوں سے) کہا: میں اسی طرح ہونٹ ہلاتا ہوں جس طرح میں نے حضرت ابن عباس کو ہونٹ ہلاتے ہوئے دیکھا ہے، پھر انھوں نے اپنے ہونٹ ہلائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائیں: ''آپ نزولِ قرآن کے وقت اپنی زبان نہ ہلائیں، تاکہ اس کو جلد حاصل کرلیں، بے شک ہمارے ذمّے ہے اُس کو جمع کرنا اور پڑھانا۔'' حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے (تفسیر کرتے ہوئے) فرمایا کہ قرآن کو آپ کے سینے میں جمع کر دینا (محفوظ کرنا) اور اُس کو آپ لوگوں کے سامنے پڑھیں گے۔ (یعنی پڑھوانا بھی ہمارے ذمّے ہے) پس جب ہم (یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام) اُس کو پڑھ لیں تو آپ اُس پڑھنے کی پیروی کریں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ یعنی ''آپ خاموش ہو کر بغور سنیے۔'' پھر ہمارے ذمّے ہے اس کو واضح کرنا۔

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا) پھر یقیناً ہمارے ذمّے ہے کہ آپ اس کو پڑھیں۔ پھر جب بھی حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پوری توجّہ سے سماعت فرماتے، جب حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لے جاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسی طرح قرآن پڑھتے جس طرح حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا تھا۔



اس روایت میں وحی کی ایک اور کیفیت کا بیان ہے۔

"وَكَانَ مِمَّا"...... اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ "مِنْ" اور "مَا" سے مرکب ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ "مِمَّا" یہاں "رُبَمَا" کے معنیٰ میں ہے، خواہ اُسے مفرد مان لیں یا مرکب، حماسی کا ایک شعر اس کا شاہد ہے:[1]

وَإِنَّا لَمِمَّا نَضْرِبُ الكَبْشَ ضَرْبَةً　　　عَلىٰ رَأْسِهِ تُلْقِي اللِّسَانَ مِنَ الفَمِ

''اور بسا اوقات ہم دُشمن قوم کے سردار کے سر پر ایسا وار کرتے ہیں جو اس کی زبان کو منھ سے باہر نکال دیتا ہے۔''

"لِتَعْجَلَ بِهٖ"...... یہ "تلقي المخاطب بما لا يترقبه" کے قبیل سے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت جبرئیل علیہ السلام کے بالکل ساتھ ساتھ پڑھتے اور اُن کی تلاوت کے مکمّل ہونے کا انتظار نہیں فرماتے تھے، تاکہ آپ وحی کا حفظ فرما لیں اور کوئی چیز چھوٹنے نہ پائے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ جلدی اس وجہ سے نہیں تھی کہ حفظ کی مشقّت سے جان چھوٹے اور بعد میں کوئی مشقّت نہ ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے یہاں اس طرح خطاب فرمایا جس کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اُمید نہیں تھی، تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی قراءت کے ساتھ آپ کو ہونٹ ہلانے کی ضرورت نہیں ہے، نیز اس میں بغور اچھی طرح سننے کی تعلیم بھی ہے اور قراءت کا ادب بھی سکھایا گیا ہے، جیسا کہ ایک اور آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ﴾ [طٰه: ۱۱٤]

''اور آپ قرآن (کے پڑھنے) میں جلدی نہ کیا کریں قبل اس کے کہ اس کی وحی آپ پر پوری اتر جائے۔''

"جَمْعُهٗ لَكَ فِيْ صَدْرِكَ"...... اس میں نسخوں کا اختلاف ہے۔ اور میرے نزدیک فصیح ترین یہ ہے کہ "جَمْعُهٗ" مصدر ہے۔

---

[1] یہاں عربی نسخے میں سبقت قلم سے "إِنَّا" کی جگہ "إِنَّمَا" اور "ضَرْبَةً" کی جگہ "بَيْضَةَ" لکھ دیا گیا ہے۔ نیز اس شعر کی نسبت شاعر ابو حیہ نمیری کی جانب ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: "شعر أبي حية النميري" (صفحہ: ۱۷۴)

"قَالَ: فَاسْتَمِـعْ لَهٗ وَأَنْصِتْ" ......خاموش رہ کر بغور سننا جہری قراءت پر منحصر ہے، اس لیے کہ خاموش ہونا یہ سننے کا مقدّمہ ہے، جس کے معنیٰ ہیں بغور سننے کے لیے تیار رہنا۔

"ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" ......اس جگہ راوی سے ترتیب میں چوک ہوگئی ہے کہ انھوں نے "بَيَانَهٗ" کی تفسیر "أَنْ تَقْرَأَهٗ" سے کی، حالانکہ یہ وہم ہے، اس لیے کہ "أَنْ تَقْرَأَهٗ" یہ "قُرْاٰنَهٗ" کی تفسیر ہے، نہ کہ "بَيَانَهٗ" کی، تو راوی سے ایک کی تفسیر دوسری جگہ نقل ہوگئی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التفسیر میں "بَابٌ: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ" کے تحت سند ومتن کے ساتھ ایک روایت کی تخریج فرمائی ہے جو میری اس بات کے لیے شاہد کی حیثیت رکھتی ہے، جس کے الفاظ اس طرح ہیں: "وَقُرْاٰنَهٗ: أَيْ : أَنْ تَقْرَأَهٗ، ......﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ﴾ أَنْ نُبَيِّنَهٗ عَلٰى لِسَانِكَ". اس سے مراد بالکل واضح ہوجاتی ہے، لہٰذا تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پھر یہ جان لیں کہ "قُرْاٰن" کے معنیٰ الفاظ کا بالترتیب (بندش کے ساتھ) ہونا ہے، جیسے بولا جاتا ہے: "لَيْسَ لِشِعْرِهٖ قُرْاٰنٌ" یعنی اس کے شعر میں بندش نہیں ہے۔ میرے نزدیک قرآن کو اسی معنیٰ میں قرآن کہا جاتا ہے۔

آیت کریمہ کا ربط:

"لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ" ......آیت کریمہ کا ماقبل اور مابعد سے کیا ربط ہے؟ اس سلسلے میں بہت سے حضرات نے کلام کیا ہے، کیوں کہ سورت کا شروع اور آخری حصّہ احوالِ قیامت کے ذکر میں ہے، اس لیے "لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ" کا بظاہر کوئی ربط معلوم نہیں ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ان آیات کے نزول کے وقت اپنے ہونٹ ہلا رہے تھے، جس سے روکا گیا۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، لیکن کوئی تشفی بخش جواب نہیں دے سکے۔ آپ کی عادت معروف ہے کہ اشکال بیان کرتے وقت خوب تفصیل فرماتے ہیں اور جواب دیتے وقت اجمال سے کام لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آپ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ اعتراض نقد کرتے ہیں، لیکن جواب اُدھار چھوڑ جاتے ہیں۔

اللہ ربّ العزت نے مجھ پر اس کا جواب کھولا ہے، جس کے لیے اولاً ایک مقدّمہ سمجھ لیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم کے سیاق کو دیکھا جائے تو ایک معنیٰ ومفہوم سمجھ میں آتا ہے، اور جب اس کے شانِ نزول پر نظر کرتے ہیں تو دوسرے معنیٰ مفہوم ہوتے ہیں، ایسی جگہوں میں میرے نزدیک بہتر طریقہ یہ ہے کہ نظم قرآن سے جو معنیٰ مفہوم ہو رہے ہیں اُسے مرادِ اوّلی قرار دیا جائے، اور خارج (شانِ نزول وغیرہ) سے جو معنیٰ مفہوم ہوتے ہیں اُس کو مرادِ ثانوی کا درجہ

دیا جائے، قرآنِ کریم کو محض شانِ نزول ہی پر منحصر کر دینا مناسب نہیں ہے۔

''حاشیۃ التلویح'' کے مصنّف کے علاوہ میں نے کسی کو مرادِ اوّلی اور مرادِ ثانوی کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے نہیں دیکھا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ''خمر'' کے دو اطلاق ہیں، احناف جو کہتے ہیں وہ مرادِ اوّلی ہے، اور شوافع جو کہتے ہیں :"كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ" یہ مرادِ ثانوی ہے۔ اس مسئلے کا تعلق اصولِ فقہ سے ہے، لہٰذا علمائے اصول پر یہ لازم ہے کہ وہ اس بات میں غور وفکر کریں کہ جب نظمِ قرآنی سے کوئی معنیٰ ظاہر ہو اور اس کے بالمقابل حدیث سے دوسرے معنیٰ سمجھ میں آتے ہوں تو اعتبار نظمِ قرآنی کا ہوگا یا حدیث کا؟ میں جو سمجھتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس کو مرادِ اوّلی اور مرادِ ثانوی کا عنوان دیا جائے، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ [البقرۃ:۲۳۰] کے بارے میں شوافع فرماتے ہیں کہ یہ شروع کلام میں جہاں ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ﴾ [البقرۃ:۲۲۹] کہا گیا ہے اس سے متعلّق ہے، اور درمیان میں خلع کا ذکر جملہ معترضہ کے طور پر ہے، خلع شوافع کے نزدیک فسخ نکاح کا درجہ رکھتا ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ اس کا تعلق ماقبل (میں جو خلع کا ذکر ہے اس) سے ہے، نیز احناف نے کہا کہ اس جملے کا صدرِ کلام کے ساتھ بھی تعلق ہے جس طرح ماقبل کے کلام کے ساتھ بھی تعلق ممکن ہے، سیاقِ نظم بھی اسی طرح ہے۔

شوافع نے کہا کہ ارشادِ باری ﴿اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ﴾ یہ طلاقِ ثالث ہے، جیسا کہ ابوداود کی روایت ہے کہ ایک شخص نے تیسری طلاق کے متعلّق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ "هُوَ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ" لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ پھر ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ کو اسی پر مرتّب مان لیں تو یہ چوتھی طلاق شمار ہوگی۔

میری رائے یہ ہے کہ تسریح باحسان یہ ترکِ رجعت ہے، جو کہ یہاں مرادِ اوّلی ہے، اور اس میں طلاقِ ثالث بھی مرادِ ثانوی کے طور پر داخل ہے، اس لیے کہ طلاق ترکِ رجعت ہی کی ایک شکل ہے، اور اس صورت میں ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ طلاقِ مستانف کے بیان کے لیے نہیں ہوگا، بلکہ ترکِ رجعت کی دو قسموں میں سے ایک کا بیان شمار ہوگا، لہٰذا مرادِ اوّل وہ ہے جو نظمِ قرآن سے مفہوم ہو رہی ہے، نیز حدیث کا مدلول بھی اس میں مرادِ ثانوی کے طور پر داخل ہے۔

یہ وہ اصول ہے جو اُن تمام جگہوں میں کام آئے گا جہاں نصِ قرآنی اور حدیث میں بظاہر تعارض نظر آ رہا ہو، کہ نظمِ قرآنی کا حق بھی پورا ادا ہو جائے گا اور حدیث میں تاویل کی جائے گی۔

جب اس اصل کی تمہید اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی تو اب یہ سمجھ لو کہ جب اللہ ربّ العزت نے قیامت اور احوالِ قیامت کا ذکر فرمایا اور مشرکین ﴿اَيَّانَ مُرْسٰهَا﴾ اور اس جیسے سوالات کے ذریعے عناداً واویلا مچاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حکم فرما دیا کہ آپ اس معاملے میں کچھ نہ بولیں اور نہ ہی اس بارے میں علم و

تفصیل کے جاننے کی جلدی کریں، بلکہ ہم جتنا بتائیں اسی کو محفوظ کرلیں، پھر جیسے جیسے بتدریج ہم اس کی تفصیل بتانا چاہیں گے اس کے انتظار میں رہیں۔ (یہ مفہوم یہاں مرادِ اوّلی ہے)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہونٹوں کی حرکت کے سلسلے میں جو تفصیل ذکر فرمائی ہے وہ بھی یہاں مراد ہے، لیکن وہ مرادِ ثانوی ہے، اور یہ بات تو پہلے ہی معلوم ہو چکی کہ نظم قرآنی کو صرف شانِ نزول ہی پر منحصر کر دینا درست نہیں ہے، خصوصاً جب کہ سیاقِ قرآن کی مخالفت لازم آتی ہو۔ وَاللهُ أَعلم وعليه التكلان.



٥ - بَابٌ

٦ - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح). وَحَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَحْوَهُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ، فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ، فَلَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لوگوں میں سب سے زیادہ سخی تھے، اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سخاوت اُس وقت اور زیادہ بڑھ جاتی جب حضرت جبرئیل علیہ السلام رمضان میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ملتے، اور حضرت جبرئیل علیہ السلام رمضان کی ہر رات میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ملتے تھے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ قرآن کا دور کرتے تھے، پھر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم چلنے والی ہوا سے بھی زیادہ خیر کے کاموں میں سخی تھے۔



"حَدَّثَنَا عَبْدَانُ"...... "عَبْدَان" دراصل "عَبْدٌ" کا تثنیہ تھا، بعد میں علم بن گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ "عُثْمَانُ" کی طرح اصلاً علم ہے۔ علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ لفظ "رَحْمٰن" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں طائف جا رہا تھا، اس دوران ایک دیہاتی سے پوچھا: "هٰذَا شُخْدُبٌ"[۱] (ایک چھوٹا سا زمینی کیڑا) تو اس نے کہا: "بَلْ شُخْدُبَان". یعنی یہ بڑا کیڑا ہے، (تثنیہ لا کر وہ اس کے بڑا ہونے کو بتا رہا تھا) تو یہاں "عَبْدَان" بھی اسی طرح ہے۔

بہر حال جس سند میں عبدان کے بعد عبداللہ ہو تو اس سے مراد حضرت عبداللہ بن مبارک ہوں گے، (جو یہاں مدار الاسناد ہیں)۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت یہ ہے کہ وہ تحویل میں متن کو دوسرے طریق سے بیان کرتے ہیں۔ اور شیخ ابو عمرو بن صلاح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یا تو دوسرے طریق سے یا جو بھی سند عالی ہو

[۱] عربی نسخے میں یہاں سبقت قلم سے "شغنداف" اور "شغدف" لکھ دیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: تاج العروس۔

اس سے بیان کرتے ہیں۔

میرے رائے یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات کہی ہے وہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ خاص ہے، جب کہ ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ کی بات عام محدثین سے متعلّق ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی (امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت کے مطابق) متن (دوسرے طریق) بشر بن محمد کے طریق سے ہے۔ لیکن یہ بھی دھیان رہے کہ کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے، اس لیے کہ اِسی متن کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ عبدان کے طریق سے بھی نقل فرمایا ہے۔

"أَجْوَدُ مَا يَكُوْنُ"......لفظ "سَخَاء" کی بہ نسبت لفظ "جود" زیادہ بلیغ ہے، اسی لیے اللہ جل شانہ کے لیے لفظ "جَوَّاد" استعمال ہوتا ہے، لفظ "سَخِيٌّ" استعمال نہیں ہوتا۔

لفظ "أَجْوَد" کا اعراب:

یہاں لفظ "أَجْوَد" کے اعراب کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ نے رفع ونصب دونوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ دونوں اعراب صحیح ہیں، البتہ کتاب میں روایت رفع کے ساتھ ہے۔ اور یہ کہنا کہ نصب درست نہیں ہے، اس لیے کہ "ما" مصدریہ ہے، اور اس صورت میں حمل درست نہیں ہوگا، یہ صحیح نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حرفِ مصدر (جو فعل پر داخل ہو) وہ فعل کو اپنی حقیقت سے خارج نہیں کر دیتا کہ جس سے مصدرِ مؤوّل اور مصدرِ صریح کے درمیان فرق ہی نہ رہے۔ اسی لیے علّامہ سیّد جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ایک حاشیے میں لکھتے ہیں کہ مصدرِ مؤوّل فعلیت سے مکمّل طور پر جدا نہیں ہوجاتا۔ نیز علّامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ "بدائع الفوائد" میں اہل عرب کے دو محاوروں "أَعْجَبَنِيْ قِيَامُكَ" اور "أَعْجَبَنِيْ أَنْ تَقُوْمَ" کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلا جملہ "أَعْجَبَنِيْ قِيَامُكَ" اس وقت بولا جائے گا جب کہ تعجب نفس قیام سے حاصل ہو یا اس کے بعض احوال سے، جب کہ "أَعْجَبَنِيْ أَنْ تَقُوْمَ" خاص طور پر اسی وقت بولا جائے گا جب کہ تعجب نفس قیام سے حاصل ہو۔ نیز فرق یہ بھی ہے کہ "أَعْجَبَنِيْ قِيَامُكَ" زمانے پر دلالت نہیں کرتا، جب کہ "أَعْجَبَنِيْ أَنْ تَقُوْمَ" میں زمانۂ استقبال پر دلالت ہو رہی ہے، لہٰذا دونوں میں فرق واضح ہے۔

میرے نزدیک پسندیدہ ترکیب یہ ہے کہ "أَجْوَدُ" کان کا اسم ہے، "فِيْ رَمَضَانَ" حال ہے، اور "حَاصِلاً" کان کی خبر مقدّر ہے، اور "يَكُوْنُ" میں ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب راجع ہے، "أَجْوَدُ" میں کوئی ضمیر نہیں ہے، مشتقات میں اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ "سَيِّدُ الأَنْبِيَاءِ" میں کہا جاتا ہے کہ کوئی ضمیر نہیں ہے۔ لہٰذا تقدیر اس طرح

ہوگی: "كَانَ أَجْوَدُ مَا يكُوْنُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَالَ كَوْنِهِ فِيْ رَمَضَانَ حَاصِلًا". یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کثیر سخاوت رمضان میں ہوتی تھی۔ اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے تمام لوگوں سے زیادہ سخی ہونے کا حکم نہیں ہوگا، بلکہ مقصود یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بہ کثرت سخاوت رمضان میں ہوتی تھی۔ جب کہ "أَجْوَدَ" بالنصب پڑھنے کی صورت میں معنیٰ "ضَرْبِيْ زَيْدًا قَائِمًا" جیسا ہوگا۔

لفظ ''جبرئیل'' کی تحقیق:

"جِبْرَئِيْل" ...... "إِيْل" کے معنی اللہ کے ہیں، اور "مِيكَا" اور "جِبْر" کے معنی "عَبْد" جیسے ہیں، جس کا حاصل ہوگا عبداللہ۔ بعض حضرات نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی "إِيْل" بمعنی عبد، اور "مِيكَا" اور "جِبْر" بمعنیٰ اللہ، اس صورت میں یہ ''عبداللہ'' اور ''عبدالرحمٰن'' کے مانند ہوں گے، کہ لفظ ''عبد'' تو بعینہٖ باقی رہے گا، لیکن لفظ ''اللہ'' اور ''رحمٰن'' بدلتا رہے گا۔

میری رائے یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا یہی ہے، لیکن سریانی زبان کے علماء نے اس کے برخلاف (پہلے قول) کی صراحت کی ہے۔

"فَيُدَارِسُهُ القُرْآنَ" ...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی وفات کے سال حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ قرآن کا دور دو مرتبہ فرمایا۔ اس کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف علاقوں میں تراویح کے متعلّق جو مکتوب روانہ فرمائے تھے وہ اسی جیسے امور سے مستفاد ہے۔



٦ - بَابٌ

٧ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، ـ وَكَانُوا تُجَّارًا بِالشَّأْمِ ـ فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ، ـ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ ـ، فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهٰذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَدْنُوهُ مِنِّي، وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ، فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هٰذَا عَنْ هٰذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ. فَوَاللهِ لَوْلَا الْحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْثُرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ. ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ. قَالَ: فَهَلْ قَالَ هٰذَا الْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْتُ لَا. قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ: بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ؟ قُلْتُ: لَا. وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لَا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا. قَالَ: وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرَ هٰذِهِ الْكَلِمَةِ. قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ؟ قُلْتُ: الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ، قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ؟ قُلْتُ: يَقُولُ: اعْبُدُوا اللهَ وَحْدَهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ وَالصِّلَةِ، فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذٰلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا. وَسَأَلْتُكَ "هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هٰذَا الْقَوْلَ؟" فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، فَقُلْتُ: لَوْ كَانَ أَحَدٌ

قَالَ هٰذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ، لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ. وَسَأَلْتُكَ "هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟" فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، قُلْتُ: فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ. وَسَأَلْتُكَ "هَلْ كُنْتُم تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟" فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللهِ. وَسَأَلْتُكَ "أَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟" فَذَكَرْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ. وَسَأَلْتُكَ "أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟" فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذٰلِكَ أَمْرُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ "أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟" فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، وَكَذٰلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ. وَسَأَلْتُكَ "هَلْ يَغْدِرُ؟" فَذَكَرْتَ أَنْ لَا، وَكَذٰلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْدِرُ. وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ، لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمِهِ. ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دِحْيَةَ إِلٰى عَظِيمِ بُصْرَى، فَدَفَعَهُ إِلٰى هِرَقْلَ، فَقَرَأَهُ، فَإِذَا فِيهِ: "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلٰى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ: سَلَامٌ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰى، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ، وَ

﴿يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ۝۶۴﴾ (آل عمران: ٦٤) قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ، وَفَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخَبُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ وَأُخْرِجْنَا، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا: لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ، إِنَّهُ يَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ. فَمَا زِلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَيَظْهَرُ حَتّٰى أَدْخَلَ اللهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامَ. وَكَانَ ابْنُ النَّاظُورِ ـ صَاحِبُ إِيلِيَاءَ وَهِرَقْلَ ـ سُقُفًّا عَلٰى نَصَارَى الشَّأْمِ، يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِيلِيَاءَ، أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِيثَ النَّفْسِ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ: قَدِ اسْتَنْكَرْنَا هَيْئَتَكَ، قَالَ ابْنُ النَّاظُورِ: وَكَانَ

هِرَقْلُ حَزَّاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ: إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الْخِتَانِ قَدْ ظَهَرَ، فَمَنْ يَخْتَتِنُ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ؟ قَالُوا: لَيْسَ يَخْتَتِنُ إِلَّا الْيَهُودُ، فَلَا يُهِمَّنَّكَ شَأْنُهُمْ، وَاكْتُبْ إِلٰى مَدَايِنِ مُلْكِكَ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ الْيَهُودِ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلٰى أَمْرِهِمْ، أُتِيَ هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ مَلِكُ غَسَّانَ يُخْبِرُ عَنْ خَبَرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهٗ هِرَقْلُ قَالَ: اذْهَبُوا فَانْظُرُوا أَمُخْتَتِنٌ هُوَ أَمْ لَا؟ فَنَظَرُوا إِلَيْهِ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مُخْتَتِنٌ، وَسَأَلَهٗ عَنِ الْعَرَبِ، فَقَالَ: هُمْ يَخْتَتِنُونَ، فَقَالَ هِرَقْلُ: هٰذَا مَلِكُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ. ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلٰى صَاحِبٍ لَهٗ بِرُومِيَّةَ، وَكَانَ نَظِيرَهٗ فِي الْعِلْمِ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلٰى حِمْصَ، فَلَمْ يَرِمْ حِمْصَ حَتّٰى أَتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهٖ يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلٰى خُرُوجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَنَّهٗ نَبِيٌّ، فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسْكَرَةٍ لَهٗ بِحِمْصَ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَغُلِّقَتْ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الرُّومِ! هَلْ لَكُمْ فِي الْفَلَاحِ وَالرُّشْدِ، وَأَنْ يَثْبُتَ مُلْكُكُمْ، فَتُبَايِعُوا هٰذَا النَّبِيَّ؟ فَحَاصُوا حَيْصَةَ حُمُرِ الْوَحْشِ إِلٰى الْأَبْوَابِ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ، فَلَمَّا رَأٰى هِرَقْلُ نَفْرَتَهُمْ، وَأَيِسَ مِنَ الْإِيمَانِ، قَالَ: رُدُّوهُمْ عَلَيَّ، وَقَالَ: إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي آنِفًا أَخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلٰى دِينِكُمْ، فَقَدْ رَأَيْتُ، فَسَجَدُوا لَهٗ وَرَضُوا عَنْهُ، فَكَانَ ذٰلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ. رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ، وَيُونُسُ، وَمَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اُن سے حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے یہ واقعہ بیان کیا کہ ہرقل (ملک روم) نے انھیں بلا بھیجا، اس وقت وہ قریش کے ایک قافلے کے ساتھ تھے جو تجارت کی غرض سے ملک شام آیا ہوا تھا، اسی مدّت میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابوسفیان اور کفّارِ قریش سے معاہدہ کیا تھا، مقام ایلیاء (فلسطین) میں قریش کا قافلہ ہرقل کے پاس حاضر ہوا، اس نے انھیں اپنی مجلس میں مدعو کیا، بادشاہ کے اردگرد روم کی بڑی بڑی شخصیات براجمان تھیں، پھر بادشاہ نے انھیں اور ترجمان کو اپنے سامنے پیش کرنے کا حکم دیا اور ان سے گویا ہوا: ''تم میں سے کون اس شخص کا سب سے زیادہ قریبی رشتے دار ہے جو نبی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے؟'' ابوسفیان نے کہا: میں اس کا سب سے قریبی رشتے دار ہوں، ہرقل نے حکم دیا کہ اس (ابوسفیان) کو میرے قریب لے آؤ اور اس کے ساتھیوں کو اس سے قریب ہی پیچھے کی جانب کھڑا کرو، پھر اپنے ترجمان سے کہا کہ اُن سے کہہ دو کہ میں ابوسفیان سے اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے

بارے میں سوال کروں گا، اگر یہ شخص میرے سامنے جھوٹ کہے تو تم لوگ اس کی تکذیب کر دو، حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی قسم اگر مجھے اس بات سے شرم نہ آتی کہ لوگ (بعد میں) میری طرف جھوٹ کی نسبت کریں گے تو میں یقیناً حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلّق جھوٹ بات کہہ دیتا۔

پھر ہرقل نے مجھے سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلّق یہ سوال کیا کہ تم میں اس شخص کا نسب کیسا ہے؟ میں نے کہا کہ وہ بڑے حسب ونسب والا ہے۔ ہرقل نے سوال کیا: کیا تمھاری قوم میں کسی نے اس سے پہلے اس طرح کا دعویٰ کیا ہے؟ میں نے کہا: نہیں، ہرقل نے سوال کیا: کیا اس کے آبا و اجداد میں کوئی حکمران گزرا ہے؟ میں نے کہا: نہیں، ہرقل نے پوچھا: اس کی پیروی کرنے والے قوم کے بڑے لوگ ہیں یا بے کس ولاچار؟ میں نے کہا: بے کس ولاچار، ہرقل نے پوچھا: ان کی تعداد بڑھ رہی ہے یا کم ہو رہی ہے؟ میں نے کہا: ان کی تعداد بڑھ رہی ہے، ہرقل نے پوچھا: کیا کسی نے اس کے دین میں داخل ہونے کے بعد بیزار ہو کر روگردانی کی ہے؟ میں نے کہا: نہیں، ہرقل نے پوچھا: کیا دعوائے نبوت سے پہلے اس پر تم نے کبھی جھوٹا ہونے کا الزام لگایا ہے؟ میں نے کہا: نہیں، ہرقل نے پوچھا: کیا وہ دھوکے سے کام لیتا ہے؟ میں نے کہا: نہیں، اور اس وقت ہمارا ان سے معاہدہ ہوا ہے، اس سلسلے میں ہم نہیں جانتے کہ وہ کیا کریں گے۔ ابو سفیان کہتے ہیں کہ اس ایک بات کے علاوہ اس نوعیت کی کوئی اور بات (حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں) شامل کرنے کا میرے لیے امکان ہی نہیں تھا۔ ہرقل نے پوچھا: کیا تمھاری اس سے جنگ ہوئی ہے؟ میں نے کہا: جی ہاں، ہرقل نے پوچھا: تمھاری جنگ کا نتیجہ کیا نکلا؟ میں نے کہا: ہمارے درمیان جنگ برابر سرابر رہتی ہے، کبھی وہ ہم سے غنیمت حاصل کرتے ہیں اور کبھی ہم ان سے غنیمت حاصل کرتے ہیں، ہرقل نے پوچھا: وہ کن باتوں کا حکم دیتا ہے؟ میں نے کہا: وہ کہتا ہے کہ تم ایک اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور تمھارے آباء واجداد جو باتیں کہتے تھے انھیں چھوڑ دو، وہ ہمیں نماز، سچائی، پاک دامنی اور صلہ رحمی کا حکم دیتا ہے۔

اب ہرقل نے اپنے ترجمان سے کہا کہ ان سے کہو کہ میں نے تم سے اس کے نسب کا سوال کیا تو تم نے کہا کہ وہ تم میں بڑے حسب ونسب کے مالک ہیں، حقیقت میں تمام رسولوں کو ان کی قوم کے سب سے اچھے اور شریف نسب میں مبعوث کیا جاتا ہے، میں نے تم سے پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس طرح کا دعویٰ پہلے کیا تھا؟ تو تم نے کہا کہ نہیں، تو میں نے (اپنے جی میں) کہا کہ اگر کسی نے اس سے پہلے ایسا دعویٰ کیا ہوتا تو میں

کہتا کہ یہ ایک ایسا شخص ہے جو اس سے پہلے کہی گئی بات کی نقل کر رہا ہے۔ میں نے تم سے پوچھا کہ کیا اس کے خاندان میں کوئی بادشاہ گزرا ہے؟ تم نے کہا: نہیں، میں نے (اپنے جی میں) کہا کہ اگر اس کے آباواجداد میں کوئی بادشاہ گزرا ہوتا تو میں سمجھ لیتا کہ یہ شخص اپنے باپ دادا کی حکمرانی کا طلب گار ہے۔ پھر میں نے دریافت کیا کہ اس دعوائے نبوت سے قبل تم اس پر کبھی جھوٹا ہونے کا الزام لگاتے تھے؟ تم نے کہا کہ نہیں، میں سمجھ سکتا ہوں کہ یہ ایسا شخص نہیں ہے جو لوگوں کے سامنے جھوٹ بولنا چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے بارے میں جھوٹ بولے۔ میں نے پوچھا کہ اس کی پیروی کرنے والے بڑے لوگ ہیں یا کمزور وناتواں؟ تم نے کہا کہ بے بس ولاچار لوگ آپ ﷺ کا اتباع کرتے ہیں، درحقیقت ایسے ہی لوگ انبیاء کے متبعین ہوتے ہیں۔ میں نے پوچھا کہ ان کی تعداد بڑھ رہی ہے یا گھٹ رہی ہے؟ تم نے جواب دیا کہ بڑھ رہی ہے، دراصل ایمان کا حال یہی ہوتا ہے (کہ وہ بڑھتا رہتا ہے) یہاں تک کہ مکمّل ہوجائے۔ میں نے سوال کیا کہ کیا کوئی اس کے دین میں داخل ہونے کے بعد بیزار ہوکر روگردانی کرتا ہے؟ تو تم نے جواب دیا کہ نہیں، درحقیقت ایمان کی بشاشت جب دِلوں میں پیوست ہوجاتی ہے تو یہی ہوتا ہے، میں نے پوچھا کہ کیا وہ دھوکہ دہی سے کام لیتے ہیں؟ تم نے جواب دیا کہ نہیں، میں نے کہا دراصل تمام رسول ایسے ہی ہوتے ہیں کہ وہ دھوکے سے کام نہیں لیتے۔ پھر میں نے پوچھا کہ وہ تم لوگوں کو کن باتوں کا حکم دیتا ہے؟ تم نے جواب دیا کہ وہ تمھیں اللہ تعالیٰ کی عبادت اور شرک سے باز رہنے کی دعوت دیتا ہے، بتوں کی عبادت سے روکتا ہے، نماز، سچائی، حیا اور پاک دامنی کا حکم دیتا ہے۔

اگر واقعۃً بات ایسی ہی ہے جیسے تم نے کہی تو عنقریب وہ اس جگہ کی حکمرانی کرے گا جہاں اس وقت میرے دونوں قدم ہیں، اور یہ بات میرے علم میں تھی کہ اس کا ظہور ہونے والا ہے، لیکن مجھے یہ خیال نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہوگا، اگر میرے لیے اس تک پہنچنا ممکن ہوتا تو اس کی ملاقات کے لیے مشقّت بھی برداشت کرلیتا، اگر اس کے قرب کا شرف حاصل ہوتا تو میں اس کے پیر دھوتا، پھر اس نے رسول اللہ ﷺ کا وہ خط منگوا کر پڑھا جو آپ ﷺ نے حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے ہمراہ حاکم بُصریٰ (حارث بن شمر غسانی) کے پاس بھیجا تھا، اس نے ہرقل کو وہ خط دیا جس کے الفاظ یہ تھے:

”شروع کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ یہ خط اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول محمد ﷺ کی طرف سے روم کے عظیم حکمران ہرقل کے نام ہے، سلامتی ہو اس کے لیے جس نے ہدایت کی

پیروی کی۔تمہید کے بعد میں آپ کو اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اسلام قبول کرلو،محفوظ رہوگے، اللہ تعالیٰ آپ کو دوگُنا اجر عطافرمائیں گے، اگر آپ نے روگردانی کی تو پوری رعایا کا گناہ بھی آپ کے سر ہوگا۔اے اہل کتاب! آجاؤ ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں ہے کہ ہم صرف اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر کسی کو رب نہ بنائے، پھر اگر وہ (اہل کتاب) منھ موڑ لیں تو کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم لوگ فرماں برداری پر قائم ہیں۔''

حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب ہرقل نے اپنی بات کہی اور خط کو مکمّل پڑھ لیا تو شور وشغب بڑھ گیا اور آوازیں بلند ہوگئیں، ہمیں دربار سے نکال دیا گیا، اس وقت میں نے اپنے رُفقاء سے کہا کہ ابن ابی کبشہ کا معاملہ اتنا بڑا ہو چکا ہے کہ بنواصفر کا بادشاہ بھی اس سے خوف کھا رہا ہے، اس وقت مجھے یقین ہوگیا کہ یہ (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) غالب ہوکر رہیں گے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دِل میں اسلام داخل فرمادیا، ابن ناظور جو ایلیا کا گورنر اور ہرقل کا مشیر تھا اور ملک شام کے نصاریٰ کا بڑا پادری بھی تھا، وہ کہتا ہے کہ ہرقل جس وقت ایلیاء آیا تو ایک دِن صبح کبیدہ خاطر ہوکر اُٹھا، اس کے درباریوں نے پوچھا کہ ہمیں آپ کی حالت دیگر گوں محسوس ہورہی ہے، (کیا بات ہے؟) ابن ناظور کا بیان ہے کہ ہرقل نجومی تھا جو ستاروں کی گردِش میں غور کرتا تھا، جب درباریوں نے اس سے یہ سوال کیا تو اس نے کہا کہ میں نے اس رات ستاروں میں غور وفکر کیا تو میں نے دیکھا کہ ختنہ کرنے والی قوم کا بادشاہ غالب آچکا ہے، مجھے بتاؤ کہ اس قوم میں ختنہ کرنے والے لوگ کون ہیں؟ لوگوں نے کہا: ختنہ تو صرف یہود کرتے ہیں، لیکن ان کی وجہ سے پریشان ہونے کی ہرگز ضرورت نہیں ہے، بس اپنے ملک کے تمام شہروں میں خط روانہ کردیجیے کہ وہاں موجود تمام یہودیوں کو قتل کردیا جائے۔

ابھی وہ یہی مشورہ کر رہے تھے کہ ہرقل کے اس قاصد کو لایا گیا جس کو حاکم غسان نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں خبر دینے کے لیے بھیجا تھا، جب ہرقل نے اس سے خبر دریافت کی تو حکم دیا کہ دیکھو کہ یہ شخص مختون ہے یا نہیں؟ انھوں نے دیکھا اور ہرقل سے کہا کہ وہ مختون ہے، پھر ہرقل نے اس قاصد سے اہل عرب کے متعلّق دریافت کیا تو قاصد نے جواب دیا کہ اہل عرب ختنہ کرتے ہیں، تو ہرقل نے کہا کہ لو! اس قوم کا بادشاہ غالب آچکا ہے۔

ہرقل نے روم میں موجود اپنے ساتھی کو خط لکھا جو علم وفضل میں اس کا ہم پلہ تھا اور خود حمص کی طرف روانہ

ہو گیا، حمص میں ابھی وہ ٹھہرا ہی تھا کہ اس کے ساتھی کا جوابی خط بھی پہنچ گیا جس میں اس نے ہرقل کے اس خیال کی تائید کی تھی کہ نبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا ظہور ہو چکا ہے، پھر ہرقل نے روم کی ذی وقار شخصیات کو اپنے حمص کے محل میں مدعو کیا اور دروازے بند کرنے کا حکم دیا، پھر سب کے سامنے آ کر کہا: اے روم کے باشندو! اگر تم رُشد و فلاح اور اپنی سلطنت قائم رکھنا چاہتے ہو تو اس نبی کے ہاتھوں بیعت کر لو۔ (یہ سن کر) سارے لوگ وحشی خچروں کی طرح دروازے کی طرف لپکے، تو دیکھا کہ دراوزے بند ہیں، اب جب کہ ہرقل نے ایمان کے تئیں ان کی نفرت کو بھانپ لیا اور اُن کے ایمان لانے سے نا اُمید ہو گیا تو کہنے لگا: ان سب کو میرے پاس لے آؤ، پھر گویا ہوا: میں نے ابھی جو بات کہی تھی اس سے مقصود آپ لوگوں کی اپنے دین پر مضبوطی کو آزمانا تھا، اور وہ میں نے دیکھ لیا۔ اب سارے لوگ اس کے سامنے سجدہ ریز ہو گئے اور اس سے رضامندی کا اظہار کیا۔ بس یہی ہرقل کی آخری حالت تھی۔

صالح، یونس اور معمر نے زہری سے اس کو روایت کیا ہے۔ (یہ روایات آگے آئیں گی)۔

حدیث ہرقل کی اجمالی تصویر:

سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ حدیث میں موجود قصے کی اجمالی تصویر پیش کی جائے، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ بیت المقدس میں حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کا قیصر روم کے ساتھ ملنے کا اتفاق کیسے ہوا؟

یہ دھیان میں رکھیں کہ پہلے زمانے میں (دنیا کی) عظیم سلطنتیں روم اور ایران ہوا کرتی تھیں، روم کا اطلاق اصلاً اِٹلی پر ہوتا ہے، جسے ''رومۃ الکبریٰ'' بھی کہا جاتا تھا، اور قرآن و حدیث میں عموماً جو روم کا اطلاق ہوا ہے وہ اِٹلی، یونان اور قسطنطنیہ کے نصاریٰ ہیں، اور کبھی مطلقاً قومِ نصاریٰ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی جان لیں کہ اِٹلی اور قسطنطنیہ دونوں باہم متحد تھے، پھر جب ان کے درمیان اختلاف کی ہوا چلی تو ملک عظیم نے قسطنطنیہ کو اپنا دار السلطنت بنا لیا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں ان کا بادشاہ ہرقل تھا، جس کا مذہب نصرانی تھا۔ روم کے بادشاہ کا لقب قیصر اور ایران کے بادشاہ کا لقب کسریٰ تھا، لہٰذا ''ہرقل'' شاہِ روم کا نام تھا جس کا لقب ''قیصر'' تھا، اسی طرح اس وقت کے کسریٰ کا نام ''خسرو پرویز'' تھا، جو ہرمز بن نوشیرواں کا بیٹا تھا، ''کسریٰ'' اس کا لقب تھا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں ان دونوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی تھی، چوں کہ قیصر روم نصرانی تھا اور کسریٰ ایران کا مجوسی تھا اس لیے مؤمنین قیصر کی فتح سے خوش ہوتے، جب کہ مشرکین کسریٰ کی فتح سے خوش ہوتے، اور اسی سلسلے

میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مشرکین سے شرط لگانے کا مشہور قصہ بھی پیش آیا تھا، اسی سے کفّار کی فتح پر خوشی کا جواز بھی فراہم ہوتا ہے جب کہ فاتح اپنے مدّمقابل سے (مسلمانوں کے لیے) کم ضرر رساں ہو، جیسا کہ مؤمنین کسریٰ کے مقابلے میں قیصر کی فتح پر خوش ہو رہے تھے، اس لیے کہ کسریٰ مجوسی تھا، جو کفر میں قیصر کی بہ نسبت زیادہ سخت تھا، کیوں کہ قیصر (کم ازکم) اہل کتاب میں سے تھا۔

قیصر نے اللہ تعالیٰ کے لیے نذر مان رکھی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے فارس (ایران) کا ظلم ان سے ختم کر دیا تو وہ ایلیاء (فلسطین) تک برہنہ پیر جائے گا، پھر جب اللہ ربّ العزت نے اس کو فتح عطا فرمائی تو اس نے اپنی نذر پوری کی اور ایلیاء تک پہنچا۔ (اس سفر میں) اس کے لیے راستے میں قالین بچھائے جاتے، جن پر خوشبو کا چھڑکاؤ ہوتا، پھر وہ اس پر چلتا۔

ابوسفیان اس وقت دولت اسلام سے محروم تھے، آپ سن ہجری آٹھ میں مشرف بہ اسلام ہوئے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیبیہ میں مشرکین سے دس سال کے لیے معاہدہ فرمایا تھا، چار سال تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بقید حیات رہے، ان ہی چار سالوں کے درمیان مشرکین نے دھوکہ دہی کی، جس کے نتیجے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سن ہجری آٹھ میں ان پر لشکرکشی فرمائی، اسی زمانے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شاہانِ عجم کی طرف دعوتِ اسلام کے خطوط روانہ فرمائے، ان میں سے بہت سے لوگوں نے تصدیق کی، مگر اطاعت کا التزام سوائے نجاشی کے کسی نے نہیں کیا۔ رہی بات کسریٰ کی تو اس نے بدبختی سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا والا نامہ چاک کر دیا، جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس کی خبر ملی تو آپ نے اس کے خلاف بددعا فرمائی، نتیجۃً اس کی پوری سلطنت پاش پاش ہو کر ختم ہوگئی اور وہ خود اپنے بیٹے ہی کے ہاتھوں ہلاک ہوگیا۔ جس کا قصہ کچھ یوں ہوا کہ اس کا بیٹا خود اپنے باپ کی بیوی شیرین پر عاشق ہوگیا اور باپ کو قتل کر دیا، اور خسرو پرویز کا بیٹا شیرویہ مقوی دواؤں کا دلدادہ تھا، اس کے بیٹے نے ایک دِن اس کے برتن میں ایک دوا دیکھی، جسے اس نے مقوی دوا سمجھ کر کھا لیا اور ہلاک ہوگیا، حالانکہ اس میں زہر تھا۔ اس طرح یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بددُعا کے مستحق بن گئے اور پوری سلطنت تباہ ہوگئی۔

اور تصدیق کرنے والے ہلاکت سے بچ گئے، اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو مکمّل فلاح و کامرانی کے مستحق ہوتے، ہرقل بھی اپنی حکومت کی لالچ میں ایمان نہ لا کر محروم ہوگیا، اگر ایمان لاتا تو اس کی سلطنت بھی باقی رہتی، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا اشارہ بھی فرمایا تھا: "أَسْلِمْ، تَسْلَمْ" لیکن اس نے حماقت اختیار کی اور دُنیا کو آخرت پر ترجیح دی۔

خلاصہ یہ کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بادشاہوں کو مکتوب روانہ فرمائے تو قیصر کو بھی ایک خط لکھا تھا، اور ابوسفیان اسی مدّت میں تجارت کی غرض سے ملک شام آئے ہوئے تھے، چنانچہ قیصر کی آمد (اور ابوسفیان کی آمد) ایک ساتھ ہوگئی، پھر دونوں کا جو واقعہ ہوا وہ حدیث میں مذکور ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ مکتوب حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں بھیجا تھا،

اس لیے کہ آپ بہت خوب صورت تھے، اور اس وقت کے بادشاہوں کی عادت تھی کہ وہ خطوط محض خوب صورت قاصدوں ہی سے قبول کرتے تھے۔ پھر یہ بھی دھیان میں رہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ خط ہرقل کے پاس نہیں بھیجا تھا، بلکہ بصریٰ کے حاکم کی طرف روانہ فرمایا تھا کہ وہ ہرقل تک پہنچائے، اس لیے کہ بادشاہوں کا یہی طریقہ تھا، پھر جب خط ہرقل کو پہنچا تو اس نے دریافت کیا کہ قافلۂ قریش میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا رشتے دار کون ہے؟ تو پھر خبر دیے جانے پر اس نے خط کھول کر پڑھا۔

"عِنْدَ ظَهْرِهِ"......ایسا اس لیے کیا گیا تا کہ اگر ابوسفیان جھوٹ بولیں تو ان کی تکذیب وتردید میں یہ لوگ ہچکچائیں نہیں۔

"فَإِنْ كَذَبَنِي"......یہ تخفیف کے ساتھ ہے، یعنی اگر وہ جھوٹ کا سہارا لیں۔

"يَأْثُرُوْا"......اس کے معنیٰ ہیں: "يَنْقُلُوْا".

"سِجَال"......ابوسفیان نے جنگ کرنے والوں کو ڈول کھینچنے والوں سے تشبیہ دی کہ پہلے یہ کھینچتا ہے، پھر وہ کھینچتا ہے، اس کے ذریعے ابوسفیان نے ان حالات کی طرف اشارہ کیا تھا جو ان کے درمیان غزوۂ بدر اور اُحد میں پیش آئے تھے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ ہرقل تورات کا عالم اور احوالِ انبیاء سے واقف تھا، اس نے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہزیمت کو آپ کے عدمِ صدق کی دلیل نہیں قرار دیا، کیوں کہ وہ بہ خوبی جانتا تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے قومِ عمالقہ کے مقابلے میں شکست سے دوچار ہوئے تو آپ نے اللہ تعالیٰ سے دُعا کی کہ یا اللہ! یہ کیوں کر ہوگیا؟ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: مجھے اس کی پرواہ نہیں، یعنی یہ میرا طریقہ ہے کہ نبی کبھی غالب تو کبھی مغلوب بھی ہوتا ہے، البتہ انجام کار انبیاء ہی غالب رہتے ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے حضرت یوشع علیہ السلام کے زمانے میں فتح عطا فرمائی۔

شرک کی قسمیں:

"وَلَا تُشْرِكُوْا"......شرک باللہ کی چند اقسام ہیں: (۱) شرک فی الذات (۲) شرک فی الصفات (۳) شرک فی العبادة (۴) شرک فی الطاعة۔ اوّل دونوں (شرک فی الذات والصفات) تو ظاہر ہیں، رہی بات تیسری قسم یعنی شرک فی العبادت، تو یہ دونوں طرح عام ہے، خواہ غیر اللہ کی عبادت اس کو معبود مانتے ہوئے کی جائے یا معبود نہ مانا جائے۔ جیسے بعض مشرکین عرب کا عقیدہ تھا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾ [الزمر:۳] ''ہم تو ان (بتوں) کی عبادت صرف اس لیے کر رہے ہیں تا کہ وہ ہمیں اللہ تعالیٰ سے قریب کر دیں۔''

چوتھی قسم شرک فی الطاعة کی طرف شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے توجّہ دلائی ہے، شرک فی الطاعة کا مطلب یہ ہے کہ

حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے میں غیر اللہ کی بات مانی جائے، جیسے نصاریٰ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر دوسروں کو خدا بناتے تھے، یہ بھی شرک ہی کی ایک قسم ہے، اس کو شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شرک فی الطاعۃ کہا ہے۔

''صلاۃ'' اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے:

"بالصَّلٰوۃ" ...... وہ الفاظ جن میں عندالشرع قیود ملحوظ ہوتی ہیں میرے نزدیک وہ الفاظ حقیقت ہی پر محمول ہوں گے، ان میں مجاز اور عمومِ مجاز کی گنجائش نہیں ہے، اور یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ جب کہ ابوسفیان خود زمانۂ جاہلیت میں لفظ صلوٰۃ کو بطورِ حقیقت استعمال کررہے ہیں، اگرچہ وہ نماز کی ہیئت اور حقیقت سے ناواقف تھے، لہٰذا کسی بھی چیز کی ہیئت بدل جانے سے وہ مجاز نہیں ہوجاتی، ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ احناف کی نماز شوافع کے نزدیک مجاز کہلائے اور اسی طرح شوافع کی نماز احناف کے نزدیک مجاز ہو، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ دونوں فریق میں سے ایک کا ایمان دوسرے کے نزدیک مجاز ہو، حالانکہ یہ باطل ہے۔ بعض حضرات کا اس میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

"وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ"......امام مازنی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ یہ تمام امور جن کے بارے میں ہرقل نے سوال کیے تھے نبوت کے قطعی دلائل میں سے نہیں ہیں، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے پاس نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کچھ معین علامات تھیں، خود ہرقل کی بات سے یہ معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اس نے کہا تھا: "وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ". کہ میں یہ تو جانتا تھا کہ اس نبی کا ظہور ہونے والا ہے، لیکن مجھے یہ خیال نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہوں گے۔ یہ بات جس کو امام مازنی رحمۃ اللہ علیہ نے بطورِ احتمال ذکر فرمائی ہے ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یقین کیا ہے، جو کہ ظاہر ہے، یہ تفصیل فتح الباری میں ہے۔

ہرقل کی تصدیق اور اس کا ایمان:

اور ہرقل نے اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کی، لیکن وہ کافر ہی تھا، اس کی دلیل مسند احمد کی روایت ہے کہ جب اس نے تبوک سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ لکھا تھا کہ میں مسلمان ہوگیا ہوں تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جھوٹ بولتا ہے، وہ اپنی نصرانیت پر قائم ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو دیکھتے ہوئے صاحب ''الاستیعاب'' کا یہ کہنا کہ ہرقل ایمان لے آیا تھا، تو اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے تصدیق تو ظاہر کی، لیکن وہ اس پر قائم نہیں رہا اور نہ تصدیق کے تقاضے پر عمل کیا۔

"بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ"...... لفظ ''اللہ'' اور لفظ ''رحمٰن'' دونوں کو جمع فرمایا، اس لیے کہ لفظ ''اللہ'' بنی اسماعیل میں معروف تھا، اور لفظ ''رحمٰن'' بنی اسرائیل میں معروف تھا، اس لیے قرآن دونوں کو جمع کرتے ہوئے کہتا ہے: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ؕ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ۚ﴾ [الإسراء:۱۱۰] ''آپ فرما دیجیے کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو پکارو، جس نام سے بھی پکارتے ہو (سب) اچھے نام اسی کے ہیں۔

"عَظِيْمِ الرُّوْمِ"...... "ملك" کہنے سے گریز فرمایا، اس لیے کہ ہرقل اسلامی حکم کے اعتبار سے معزول کے حکم میں تھا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تالیف قلب کی خاطر اس کے اکرام میں کمی بھی نہیں فرمائی۔ یہ فتح الباری میں لکھا ہے۔

"إِنِّيْ أَدْعُوْكَ"...... "دِعَايَةٌ" بروزن "شِكَايَةٌ" ہے، مسلم شریف میں "بِدَاعِيَةِ الإِسْلَامِ" ہے، یعنی میں آپ کو ایک ایسی بات کی دعوت دیتا ہوں جو اسلام کی طرف لے جانے والی ہے۔

ہرقل کو اسلام کی دعوت کیوں دی گئی:

"أَسْلِمْ تَسْلَمْ"...... مجھے یہاں ایک سوال ہو رہا ہے، وہ یہ کہ ہرقل پہلے سے دین عیسیٰ علیہ السلام کا پیروکار ہونے کی وجہ سے مسلمان تھا، اس وقت تک اس کے پاس دعوتِ اسلام پہنچی نہیں تھی، لہٰذا اگر وہ کافر بنا تو اس وقت سے کافر شمار ہوگا جب اس نے (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت کا) کا انکار کیا، پھر اس کے مسلمان ہوتے ہوئے اُسے اسلام کی دعوت دینے کے کیا معنی؟ یہاں یہ جواب بھی نہیں دیا جا سکتا کہ اسلام اپنے لغوی معنی یعنی اطاعت کے معنیٰ میں ہے، کیوں کہ وجدان اس کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا بہتر توجیہ یہ ہے کہ اسلام اس اُمّت محمدیہ کا ایسا مخصوص لقب ہے کہ دیگر کسی بھی اُمّت پر بحیثیت لقب اس کا اطلاق نہیں ہوا، جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے: ﴿هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ ۙ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج:۷۸] ''اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی سے تمہارا نام ''مسلم'' رکھا ہے۔'' نیز ایک آیت میں فرمایا: ﴿وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ؕ﴾ [المائدة:۳] ''اور میں نے تمہارے لیے بطورِ دین اسلام کو پسند کیا۔'' اسی طرح ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ ۚ﴾ [آل عمران:۸۵] ''اور جو کوئی شخص اسلام کے سوا کسی اور دین کو چاہے گا تو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔'' ان آیات سے پتا چلا کہ اسلام کا اطلاق اگرچہ تمام کو شامل ہے، لیکن اس اُمّت محمدیہ کا وصف خاص بن کر مشہور ہوا۔ اس صورت میں اسلام ایمان کی بہ نسبت خاص ہوگا، کیوں کہ بالاتفاق ایمان کسی بھی ایک اُمّت کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور یہ (اسلام و ایمان کے درمیان کی نسبت) کی بحث اس بحث سے برعکس ہے جو کتاب الایمان میں آئے گی، لیکن دونوں زاویۂ نگاہ صحیح ہیں۔

پھر اگر کوئی بہ تکلّف یہ جواب دے کہ اسلام اگرچہ عام ہے لیکن اس کا مفہومِ (معتبر) وقت کے موجود نبی کی جانب

منتقل ہوتا رہتا ہے، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ ''تم اس وقت کے نبی کی بات مان لو، اس لیے کہ اب اسلام ان ہی کے سپرد ہوا ہے'' تو میں کہوں گا کہ تب تو زیادہ درست عبارت یہ ہوتی کہ "أَسْلِمْ لِيْ"، تا کہ انتقال وتحوّل پر دلالت ہو سکے۔

"يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ"......حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوگُنا اجر اس لیے کہ ہرقل اپنے نبی (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) پر ایمان رکھتا تھا، پھر وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی ایمان لاتا۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ ایک اجر خود اسلام لانے کا اور دوسرا اپنے متبعین کے دخولِ اسلام کا۔ کتاب العلم میں اس کی صراحت آئے گی، ان شاءاللہ۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خط مبارک کے یہ چھوٹے چھوٹے جملے مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہیں: اس میں امر بھی ہے: "أَسْلِمْ"، ترغیب بھی ہے: "تَسْلَمْ"، اور "يُؤْتِكَ"، زجر وتوبیخ بھی ہے: "فَإِنْ تَوَلَّيْتَ" اور ترہیب بھی ہے: "فَإِنَّ عَلَيْكَ" اس کلام میں بلاغت کا معیار بالکل عیاں ہے۔

"فَإِنْ تَوَلَّيْتَ"......آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے "فَإِنْ كَفَرْتَ" نہیں فرمایا، تا کہ اُسے غصہ نہ آئے۔

"الأَرِيْسِيِّيْنَ"......اس میں مختلف لغات ہیں، جس کے معنیٰ ہیں: "الأَكَّارِيْن" یعنی کاشتکار۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب مشکل الآثار میں اس پر بہترین کلام فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے مراد رعایا اور ملک کے باشندے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

یہ اشکال ضرور باقی رہ جاتا ہے کہ حدیث مذکور کا یہ مفہوم آیت کریمہ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى﴾ [الأنعام:١٦٤] کے خلاف ہے، اس لیے کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گناہ کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔ میرا جواب یہ ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) اثم التسبب: کسی دوسرے کو گناہ میں مبتلا کرنے کا سبب بننا (۲) اثم المباشرة: کسی گناہ کو بذاتِ خود انجام دینا۔ سبب بننے کا گناہ خود سبب بننے والے کے سر ہوگا، اس لیے کہ گناہ کا سبب بننا اس کا خود کا فعل ہے، لہٰذا یہ آیت کریمہ کے خلاف نہیں ہے، اس لیے کہ آیت کریمہ میں اثم المباشرۃ کو بیان کیا گیا ہے۔ اور میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس قوم کو ہلاک کیے جانے کا گناہ (بوجہ تسبّب) تجھ پر ہوگا اور اُن کے کفر کا گناہ (بوجہ مباشرۃ) خود ان کے سر ہوگا۔

مشرکین کے ساتھ توحید میں برابری کا مفہوم:

"سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ"......اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ قوم مشرک تھی جو غیر اللہ کی عبادت کرتی تھی، پھر یہ کیسے

کہہ دیا کہ توحید ہمارے اور تمھارے درمیان برابر ہے؟

میں جواباً عرض کرتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس قوم کو ان کے خیال اور دعویٰ کو سامنے رکھتے ہوئے مخاطب فرمایا، کیوں کہ نصاریٰ شرکِ جلی میں مبتلا ہونے کے باوجود توحید کے مدّعی تھے، اور اکثر مشرکین کا بھی یہی حال تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ پر ایمان تو رکھتے تھے لیکن شرک کرتے تھے اور اپنی زبان سے دعویٰ توحید کا کرتے تھے، ان کے اسی زعم کو سامنے رکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ان کو توحید خالص کی دعوت دی، حالانکہ دعوائے توحید کی وجہ سے وہ صورۃً توحید میں شریک تھے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے مشرکین کے کی بات: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ط﴾ [إبراهيم:١٠] کے جواب میں کہا گیا: ﴿إِنْ نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم:١١] چنانچہ یہ فریق مخالف کے ساتھ مقدماتِ مسلمات سے گفتگو ہے۔

"ابْنُ أَبِيْ كَبْشَةَ"...... یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر تعریض ہے، ابو کبشہ دورِ جاہلیت میں ایک شخص تھا جس نے اپنے آباء واجداد کے دین کو ترک کر کے شعریٰ ستارے کی عبادت شروع کی تھی، اسی طرح کفّارِ مکہ کا زعم باطل یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اپنے آباء واجداد کے دین کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرلیا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ''ابو کبشہ'' آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اجداد میں سے ایک شخص کا نام ہے، اہل عرب کی عادت تھی کہ جب کسی کی تنقیص مقصود ہوتی تو اس کی نسبت اس کے خاندان کے کسی غیر معروف بزرگ کی طرف کر دیتے تھے۔

"مَلِكُ بَنِيْ الأَصْفَر"...... اس سے مراد اہل روم ہیں، علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ذرّیت قرار دیا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں ہے، میں نے ''عقیدۃ الاسلام'' میں ایک مستقل فصل کے تحت اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔ ابوسفیان اس وقت مسلمان نہیں ہوئے تھے، انھوں نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول فرمایا، پھر آپ رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے مخلص صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی جماعت میں شامل ہوئے۔ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

"وَكَانَ ابنُ النَّاظور"...... یہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ ہے جو انھوں نے ابن ناظور سے بلا واسطہ سنا ہے، شاید اس وقت جب اسلام قبول کیا ابن الناظور حکومتی عہدے کے اعتبار سے ہرقل کا ایک گورنر تھا اور مذہبی عہدے کا سب سے بڑا پادری تھا، نصاریٰ کے نزدیک مختلف مذہبی عہدے تھے، مثلاً ''بابا، بطریق، کاہن، سقف اور پوپ'' وغیرہ، اس سلسلے میں ''مقدّمہ ابن خلدون'' ملاحظہ فرمائیں۔

کیا لفظِ مشترک کے تمام معانی کو جمع کرنا صحیح ہے؟

"صَاحِبُ إِيْلِيَاء"...... اس سے شوافع نے یہ استنباط کیا ہے کہ لفظ مشترک کے تمام معانی کو جمع کرنا صحیح ہے، کیوں

کہ ''صاحبُ'' کے معنیٰ مصاحب اور حاکم دونوں آتے ہیں، اور یہاں دونوں کو جمع فرمایا ہے، اس لیے کہ "صَاحِبُ إِيْلِيَاء" حاکم ہے، اور "صَاحِب هرقل" مصاحب کے معنیٰ میں ہے، چنانچہ دونوں معنوں کو جمع کیا گیا۔ میں جواباً عرض کرتا ہوں کہ لفظ ''صاحب'' ایک ہی معنیٰ میں ہے، البتہ متعلّق کے اعتبار سے فرق ہوگا کہ "صَاحِبُ البَلَد" سے حاکم مُراد ہوگا، اور "صَاحِبُ رَجل" سے مصاحب مراد ہوگا، لہٰذا یہ فرق متعلّق کو دیکھتے ہوئے ہے، لفظ ''صاحب'' کے معنیٰ میں کوئی فرق نہیں ہے، جس کا ترجمہ یہاں اردو میں ''ایلیا والا'' اور ''ہرقل والا'' ہوگا۔

علاوہ ازیں حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے کہ اس مسئلے کی صراحت خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نہیں فرمائی، بلکہ آپ کے بیان کردہ مسائل سے بعض شوافع نے یہ اصول اخذ کیا ہے۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ یہ حدیث پاک اس جیسے امور میں حجّت نہ ہوگی، اس لیے کہ اس میں روایت بالمعنیٰ بہ کثرت ہوا ہے، لہٰذا اس حدیث کے الفاظ کے بارے میں قطعی طور پر یہ اطمینان نہیں کیا جا سکتا کہ الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کے ہیں۔

"حَزَّاءً يَنْظُرُ فِيْ النُّجُوْمِ"...... "حَزَّاء" کاہن کو کہتے ہیں، اور کہانت میں کبھی شیاطین کا سہارا لیا جاتا ہے، اور کبھی علم نجوم سے کام لیا جاتا ہے، اور "حَزَّاء" لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے کہ جو تخمینہ سے کہانت کرتا ہو، جب کہ ستاروں کی گردِش میں غور و فکر کرنے والے کو ''منجّم'' (نجومی) کہا جاتا ہے۔ حکم یہ ہے کہ شریعت نے ان پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں سوال و جواب قائم فرمایا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی روایت کیوں بیان فرما دی جس سے نجومیوں کی تائید کا اشارہ ملتا ہے؟ نیز ان کی بیان کردہ باتوں پر اعتماد کا شُبہ بھی ہوسکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مقصد تھا ہی نہیں، بلکہ آپ کا مقصد تو اس بات کی وضاحت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کے اشارات تمام جہات سے اُجاگر ہوئے اور ہر فریق و جماعت کی زبان سے جاری ہوئے، خواہ وہ کاہن ہو یا نجومی، سچا ہو یا جھوٹا، انسان ہو یا جنات۔ الغرض یہ ایک عالم کے شایانِ شان انوکھا طرزِ بیان اور مستدل کا انوکھا طرزِ استدلال ہے۔

ستاروں کی تاثیر:

یاد رکھیں کہ ستاروں کی طبعی تاثیر مثلاً گرمی، سردی وغیرہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سعادت اور نحوست میں ستاروں کی کوئی تاثیر نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہے۔

"يَخْتَتِنُوْنَ"...... کفّار بھی ملّت حنیفیہ (ملّت ابراہیمی) کی پیروی میں ختنہ کرتے تھے، اور یہ ختنہ دین عیسوی میں

بھی تھی، لیکن پولوس نے اسے مٹا دیا۔

"مَلِكُ غَسَّان"...... یہ بُصریٰ کا گورنر تھا۔

"فَسَجَدُوْا لَهٗ"...... بنی اسرائیل میں سجدہ یعنی لغۃً جسے جھکنا کہا جاتا ہے مشروع تھا، پھر اس طرح جھکنا ہماری شریعت میں مکروہِ تحریمی قرار دیا گیا۔

"فَكَانَ ذٰلِكَ اٰخِرُ شَأْنِ هِرَقْل"...... چوں کہ ہرقل کا معاملہ بہت سے لوگوں کے سامنے مبہم تھا، لہٰذا راوی نے اس کی آخری حالت کی جانب اشارہ فرمایا۔





٢ - كِتَابُ الإِيْمَانِ

ایمان کے لغوی معنیٰ

لغت میں ایمان نام ہے تصدیق کا۔ اور کبھی کبھی وثوق کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، کیوں کہ "ایمان" "أَمِنَ" سے بابِ افعال کا صیغہ ہے اور بابِ افعال کا ہمزہ اگر فعل متعدی پر داخل ہو تو اس کو یا تو متعدی بدو مفعول بناتا ہے یا لازم بمعنیٰ صیرورت بناتا ہے۔

پہلا معنی یعنی تصدیق افعالِ متعدیہ سے منقول ہے، لہٰذا "أَمَنْتُهٗ فُلَانًا" کے معنیٰ ہیں: میں نے اس کو فلاں سے مامون کر دیا، یعنی اس سے مطمئن کر دیا۔ "أَمَنْتُهٗ غَيْرِيْ" کے معنیٰ ہیں: میں نے اپنے علاوہ کو فلاں سے مامون کر دیا۔ اور لفظ ایمان کے یہ دونوں لغوی معنیٰ حقیقی ہیں (مجازی نہیں)۔

اس کی وضعِ اوّل کسی کو کسی امر سے مطمئن کرنے کے لیے ہوئی، پھر وضعِ ثانی اسی معنیٰ کی مناسبت سے تصدیق کے لیے ہوئی؛ اس لیے کہ جب آپ کسی خبر دینے والے کی تصدیق کرتے ہیں تو گویا آپ اس کو اپنی تکذیب سے مامون و مطمئن کر دیتے ہیں۔

پھر "اِيْمَان" کو باء کے ذریعے متعدی کیا جاتا ہے اعتراف کے معنیٰ کی تضمین کی وجہ سے؛ کیوں کہ جب آپ کسی چیز کی تصدیق کرتے ہیں تو گویا آپ اس کا چیز کا اعتراف کرتے ہیں۔

اور دوسرے معنی افعالِ لازمہ سے منقول ہیں، لہٰذا "أَمَنَ" کے معنیٰ ہوں گے: وہ مامون و مطمئن ہو گیا۔ پھر اس کو باء کے ذریعے متعدی کر کے کہا جاتا ہے: "أَمَنَ بِهٖ" یعنی اس نے اس چیز پر بھروسہ کیا، اس لیے کہ کسی چیز پر بھروسہ کرنے والا اُس چیز سے مامون و مطمئن ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں تضمین کی ضرورت نہ ہوگی۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے لغوی معنیٰ پر ایک قید کا اضافہ فرمایا ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ ایمان نام ہے

بطورِ خاص مغیبات کی تصدیق کا، اس کے علاوہ کی تصدیق کو ایمان نہیں کہا جا سکتا؛ لہٰذا اگر کوئی کہے کہ "السَّمَاءُ فَوْقَنَا" (آسمان ہمارے اوپر ہے) تو اس کی تصدیق میں "اٰمَنْتُ بِذٰلِكَ" نہیں کہا جا سکتا، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرۃ:۳] ایمان کے ساتھ ''غیب'' کی قید لگائی، کیوں کہ ایمان صرف غیب ہی سے متعلّق ہوسکتا ہے۔ نیز فرمایا کہ سامع مخاطب کی امانت و دیانت پر بھروسہ کرتے ہوئے اس کی تصدیق کرے اسی کا نام ایمان ہے۔

''ایمان'' اصل میں کسی ذات کی تعظیم اور بزرگ قرار دینے کے معنیٰ میں مستعمل تھا، پھر یہ مطلقاً تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور اس کا تعلق ذوات اور اخبار دونوں سے ہوتا ہے، اگر ذات سے متعلّق ہو تو اس کا صلہ باء آتا ہے اور اگر اخبار سے متعلّق ہو تو اِقرار کے معنیٰ کی تضمین کی وجہ سے صلہ لام آتا ہے۔ اسی معنیٰ میں اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: ﴿وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ یعنی "بِمُقِرٍّ لَنَا"، یہاں "بِنَا" نہیں فرمایا، کیوں کہ مُراد حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی خبر کی تصدیق ہے، نہ کہ اُن کی ذات کی۔ اور اس کے برعکس صورت میں تضمین ہوتی ہے۔

لفظ ''ایمان'' کا تعدیہ ''علیٰ'' کے ذریعے ہم نے صرف مسلم شریف کی روایت میں پایا ہے:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْاٰيَاتِ مَا مِثْلُهُ اٰمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَى اللهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ".

(صحيح مسلم / كتاب الإيمان / باب وجوب الإيمان برسالة النبي / الرقم: ۱۵۲)

اس روایت میں "اٰمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ" کا مطلب ہے: "مُعْتَمِدًا عَلَيْهِ الْبَشَرُ".

کفر: لغت میں کفر کہتے ہیں چھپانے، نعمت کے انکار اور اسے بھلا دینے کو، اس صورت میں لغۃً ایمان و کفر کے درمیان تقابل صرف لازم کے اعتبار سے ہوگا، انکارِ نعمت کا تصدیق کے ساتھ اجتماع نہیں ہوسکتا، اسی طرح تصدیق کا اجتماع بھی انکارِ نعمت کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔ تصدیق کی ضد خیانت ہے اور کفر کی ضد شکر ہے۔

یہاں چند الفاظ کے فرق کو سمجھ لینا چاہیے۔ ''علم'' کے معنی ہیں جاننا۔ ''تصدیق'' اگر کسی قضیے سے متعلّق ہو تو اسے سچّا ماننا کہتے ہیں۔ اور اگر قضیہ بیان کرنے والے سے متعلّق ہو تو اسے یقین کرنا کہتے ہیں۔ ''معرفت'' کے معنی ہیں پہچاننا۔ ''یقین'' کہا جاتا ہے شک کو ختم کرنا، کسی بات کو پختہ کرنا۔ ''فکر'' کے معنی ہیں اندیشہ کرنا۔ اور ''فہم'' کے معنی ہیں سمجھنا۔ ان الفاظ میں اہلِ لغت کچھ تمیز کرتے ہیں، لہٰذا اس فرق کا لحاظ کیا جائے تو اہلِ لغت کی بیان کردہ طویل تعریفات کی ضرورت نہ ہوگی۔

ایمان کی تفسیر شرعی

عام فقہاء و متکلمین فرماتے ہیں کہ ایمان نام ہے اُن چند مخصوص امور کی تصدیق کا جن کا دین میں سے ہونا بدیہی طور پر معلوم ہو۔ لہٰذا ہم اولاً تصدیق اور متعلقاتِ تصدیق پر کلام کریں گے، پھر ضرورت کے معنی پر بحث کریں گے۔

چنانچہ حکماء کے نزدیک تصدیق اذعان (قبول کر لینے) کو کہتے ہیں، جو کہ ادراک یا لواحق ادراک میں سے ہے۔ اور میں لواحق ادراک کو درست سمجھتا ہوں۔

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ کبھی کبھی تصدیق کا اجتماع انکار کے ساتھ ہوتا ہے، جو قطعی طور پر کفر ہے، اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: ﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا ؕ﴾ [النمل:۱۴] اور وہ کفّار ظلم اور تکبّر کی وجہ سے ان کا انکار کر بیٹھے، حالانکہ ان کے دلوں کو ان (کے حق ہونے) کا یقین ہو گیا تھا۔ نیز ارشادِ باری ہے: ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ؕ﴾ [البقرۃ:۱۴۶] وہ (اہل کتاب) نبی کو اس طرح پہچانتے ہیں جیسے اپنی اولاد کو پہچانتے ہیں۔ ایک اور ارشاد ہے: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ﴾ [البقرۃ:۸۹] جب ان کے پاس ان کی جانی پہچانی چیز آ گئی تو انھوں نے اس کا انکار کر دیا۔

دیکھیے! کیسے یقین، اذعان اور معرفت کا اجتماع انکار کے ساتھ ہو گیا، لہٰذا مذکورہ تعریف مان لینے کی صورت میں ایمان کا انکار کے ساتھ جمع ہونا لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے؛ اسی لیے فقہاء نے اقرار باللسان کو ایمان کی شرط قرار دیا، تاکہ منکرین کی تصدیق خارج ہو جائے؛ کیوں کہ منکر سرے سے زبانی اقرار کرتا ہی نہیں ہے۔ اور جو زبان سے اقرار کرے اس سے انکار کا امکان نہیں۔ چوں کہ فقہاء نے یہ سمجھ لیا تھا کہ اِقرار یہ اِنکار کی ضد ہے، اس لیے انھوں نے اِقرار باللسان کو ایمان کی شرط یا ایمان کا جز قرار دیا، تاکہ اس جیسے (غیر معتبر) یقین اور معرفت سے احتراز ہو جائے۔

لہٰذا فقہاء کی طرف سے آیت کریمہ (جس میں انکار و یقین دونوں جمع ہیں) کا جواب یہ ہوگا کہ یہ لوگ اگرچہ اس کی حقانیت کا یقین کرتے ہیں لیکن اپنی زبان سے اقرار نہیں کرتے؛ بلکہ انکار کرتے ہیں، لہٰذا ان کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی اُن پر مؤمن ہونے کا حکم لگایا جائے گا؛ کیوں کہ تصدیق وہ معتبر ہے جو اقرار باللسان کے ساتھ پائی جائے، جو یہاں نہیں پائی گئی۔ اس باب میں یہی حدّ فاصل ہے۔

صدر الشریعہ اور علّامہ تفتازانی رحمہما اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔ صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تصدیق منطقی تصدیق اختیاری و اضطراری سے عام ہے۔ اور ایمان کے باب میں معتبر تصدیق اختیاری ہے؛ کیوں کہ ایمان پر ثواب

مرتّب ہوتا ہے اور ثواب کا ترتب محض فعل اختیاری پر ہوتا ہے، چنانچہ جو چیز بابِ ایمان میں معتبر ہے وہ انکار کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی اور جو انکار کے ساتھ جمع ہو وہ بابِ ایمان میں معتبر نہیں ہے۔ صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ گویا یہ سمجھے کہ جب آدمی اپنے اختیار و ارادے سے بغیر کسی کی زبردستی کے کسی کی تصدیق کرتا ہے تو وہ انکار پر قادر نہیں ہوتا۔ اور جو انکار کرتا ہے اس کے لیے اپنے اختیار سے تصدیق کرنا ممکن نہیں۔ جیسے آپ کی نظر دیوار پر پڑے اور آپ کو اضطراراً اس کے وجود کا اذعان حاصل ہوجائے تو اس نوع کا یقین انکار کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے، اس لیے کہ یہ اس کا فعل (اختیاری) نہیں ہے۔ برخلاف اس فعل کے جو آدمی کے اپنے اختیار سے صادر ہو؛ کیوں کہ وہ آدمی کا اپنا فعل (اختیاری) ہے۔ اس کا حاصل یہ کہ جب آدمی اپنے اختیار سے کسی فعل کو انجام دے تو اس کے برخلاف کام نہیں کرے گا، اِلا یہ کہ وہ پاگل ہو یا اس عورت کی طرح ہو جو اپنے سوت کو مضبوط کات لینے کے بعد توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔

اور علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ یقینی معرفت حقہ جو انکار کے ساتھ جمع ہوا سے تصدیق نہیں کہا جاسکتا؛ بلکہ وہ تصوّرات کی ایک قسم ہے۔ اور تصدیق اس یقین کا نام ہے جو تسلیم کے ساتھ جمع ہو، گویا علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے منکرین کی تصدیق کو سِرے سے تصدیق کے مصداق و مشمولات ہی سے خارج کردیا، اس صورت میں ان کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ ایمان میں معتبر تصدیق ہی ہے، اور جو ان (آیت کریمہ میں مذکور کفّار) میں پایا گیا وہ انکار کے ساتھ جمع ہونے والا یقین ہے، جو کہ تصوّر ہے اور وہ بابِ ایمان میں معتبر نہیں۔ گویا علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ یہ سمجھے کہ جب تصدیق کے ساتھ تسلیم مقارن ہو تو تصدیق اختیاری ہی ہوتی ہے اور اس صورت میں تصدیق ایمان کے مساوی ہوگی، برخلاف پہلی صورت (انکار کے ساتھ جمع ہونے والے یقین) کے، کیوں کہ وہ ایمان سے عام ہے۔

مجھے صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات درست معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اربابِ معقول (حکماء و مناطقہ) اس معرفت یقینیہ کو تصوّر نہیں کہتے، بلکہ ان کے نزدیک یہ تصدیق ہے۔

پھر مجھے صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ پر بہت تعجب ہوتا ہے کہ انھوں نے شرحِ وقایہ کے باب الزکوٰۃ میں ''شیخ التسلیم'' (شیخ نظام الدین عبدالرحیم الخوافی رحمۃ اللہ علیہ المعروف بہ شیخ التسلیم) پر یہ کہتے ہوئے اعتراض کیسے کردیا کہ ''ان کو دیکھو جنھوں نے ایمان میں ایک زائد رُکن کا اضافہ کردیا۔'' حالانکہ خود صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تصدیق کے ساتھ اختیاری ہونے کی قید لگائی ہے اور یہ تصدیق اختیاری تسلیم کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے، علاوہ ازیں قرآنِ پاک میں بھی اس کی صراحت موجود ہے:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]

''پس آپ کے رب کی قسم، یہ لوگ مسلمان نہیں ہوسکتے یہاں تک کہ وہ اپنے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف میں آپ کو حاکم نہ بنالیں پھر اس فیصلے سے جو آپ صادر فرمادیں اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں اور (آپ کے حکم کو) بخوشی پوری فرمانبرداری کے ساتھ قبول کرلیں۔''

یہی وہ تسلیم ہے جس کا شیخ التسلیم رحمۃ اللہ علیہ نے اضافہ فرمایا، یہ کوئی امر زائد نہیں ہے جیسا کہ صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان پر اعتراض کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فقہاء نے اس طرح کی تصدیق (جو انکار کے ساتھ جمع ہو) کو ایمان سے خارج کرنے کے لیے اقرار کو شرط قرار دیا اور شیخ ہروی رحمۃ اللہ علیہ نے تسلیم کو شرط قرار دیا۔ صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے اولاً تو تصدیق کو عام کہا؛ لیکن آخر میں اختیاری کہہ کر اس کی تخصیص کردی۔ اور علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے شروع سے اس کی تخصیص کردی اور ابتداءً ہی اس کو تصدیق کے مسمّٰی سے خارج کردیا، لہٰذا تخصیص کی ضرورت ہی نہ رہی۔

پتا چلا کہ گھر تو ایک ہی ہے؛ البتہ اندر داخل ہونے کے دروازے مختلف ہیں، جس دروازے سے چاہو داخل ہو جاؤ۔ ہم نے یہاں جو کلام کیا اس سے آپ فقہاء وعلماء کے مقاصد سمجھ گئے ہوں گے، نیز یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ ان کی عبارتوں میں اختلاف کیوں ہو رہا ہے اور مختلف عبارات سے ان کی مُراد کیا ہے؟

حکایت:

فتح الباری میں میں نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک حکایت دیکھی جس کے نقل کرنے میں میں کوئی حرج نہیں سمجھتا اور اس حکایت سے میرا مقصد اس سے حاصل شدہ فائدے کی طرف توجّہ دلانا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے سنا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام ماقبل کے تمام گناہوں کو مٹادیتا ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ جب کہ صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت موجود ہے ''مَن أحْسَنَ مِنكُم في الإسْلامِ، فلا يُؤاخَذُ بها، ومَن أساءَ، أُخِذَ بعَمَلِهِ في الجاهِلِيَّةِ والإِسْلامِ'' (صحيح البخاري، رقم: ۶۹۲۱، صحیح مسلم: ۱۲۰) کہ انسان جب مسلمان ہوتا ہے اور اسلام لانے کے بعد نیک اعمال کرتا ہے تو وہ اس کے لیے کفّارہ بن جاتا ہے، بصورتِ دیگر اس کی اگلی اور اسلام کے بعد کی زندگی دونوں کے متعلّق مؤاخذہ ہوگا۔ اس روایت سے پتا چلتا ہے کہ اسلام مطلقاً ماقبل کے گناہوں کو ختم نہیں کردیتا؛ بلکہ اسلام لانے کے بعد بھی مؤاخذے کا اندیشہ باقی رہتا ہے۔

اس حکایت سے میں نے یہ استنباط کیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان توبہ کلیہ کا نام ہے، اور توبہ کلیہ یہ ہے کہ بندہ بعد کی زندگی میں معصیت چھوڑ دینے کا عزم مصمّم کرلے، لہٰذا جو بندہ اسلام لانے کے بعد نیکیوں میں لگا رہتا ہے تو اس کی توبہ درست ہے اور اس کا اسلام اس کے لیے کفّارہ بھی ہوگا۔ اس کے برخلاف جو بندہ اسلام لانے کے بعد بھی بُرائیوں میں لگا رہے اور معصیت سے باز نہ آئے تو اس کی توبہ (بصورتِ اسلام) درست نہیں ہوئی، لہٰذا اس کا اگلی اور پچھلی دونوں زندگی کے متعلّق مؤاخذہ ہوگا۔

(ایک اور بات بھی سمجھ لیں کہ) جب امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسلام مثل توبہ کے ہے تو وہ اعمال کا وسیلہ ہوگا اور اعمال مقصود ہوں گے، اس لیے کہ توبہ سے مقصود اعمال ہی ہوتے ہیں۔ اس کی طرف امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ایک قول سے اشارہ ملتا ہے کہ ''ایمان اعمال کا معاہدہ ہے۔'' یعنی ایمان خود پر طاعات کو لازم کرنے کا عقد و معاہدہ ہے۔ اور عقد معقود علیہ کا وسیلہ ہوا کرتا ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ ایمان تمام اعمال میں سب سے بڑا، تمام اعمال کی بنیاد اور مقصود بالذات ہے، کسی شئے کا وسیلہ نہیں ہے، لہٰذا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے آپ پر کوئی اعتراض نہ ہوگا، اگر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھی مسلم شریف کی حدیث صریح موجود ہے کہ "إِنَّ الإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ". اگر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اِس حدیث ہدم کا کوئی محمل ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی ان کی بیان کردہ حدیث کا کوئی محمل ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اِقرار کے معنی کی بحث

اِقرار کے باب میں اختلاف ہے۔ مُرجیہ کہتے ہیں کہ اِقرار ایمان کا نہ جز ہے اور نہ شرط ہے، ان کے نزدیک محض تصدیق نجات کے لیے کافی ہے، حتیٰ کہ مُرجیہ کے نزدیک یہ مشہور ہے کہ معصیت بھی ایمان کے لیے مضر نہیں۔ ان کے برعکس کرّامیہ کا دعویٰ ہے کہ محض اِقرار باللسان نجات کے لیے کافی ہے، خواہ تصدیق پائی جائے نہ پائی جائے۔ گویا دونوں فرقوں کا رُخ ایک دوسرے سے بالکل برعکس ہے۔

ہم (اہل سنّت والجماعت) کے نزدیک اِقرار بھی ضروری ہے یا تو ایمان کے جز کی حیثیت سے یا ایمان کی شرط کی حیثیت سے۔ علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اِقرار کو دنیا میں احکامِ ایمان جاری کرنے کے لیے شرط قرار دیا جائے تو اس کا امام وغیرہ کے سامنے اعلان و اظہار کی صورت میں ہونا ضروری ہے۔ اور اگر اِقرار کو تکمیل ایمان کے لیے

شرط قرار دیا جائے تو محض اس کا تکلّم بھی کافی ہے، کسی اور کے سامنے اس کا اظہار ضروری نہیں۔

اور جن حضرات نے اِقرار کو تصدیق کی طرح ایمان کا رُکن قرار دیا ہے وہ اِقرار و تصدیق کے درمیان فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ تصدیق کسی بھی حال میں بندے سے ساقط نہیں ہوتی، برخلاف اِقرار کے کہ وہ عذر کے وقت ساقط ہوجاتا ہے۔

علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''المسایرۃ فی علم الکلام'' میں ہے کہ شہادتین کے اِقرار کو ایمان کا رُکن قرار دینے میں زیادہ احتیاط ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس کو ایمان کی حقیقت سے خارج شرط قرار دیا جائے۔ الغرض اِقرار خواہ شرط ہو یا شطر (جز) تمام حضرات کے نزدیک مطالبے کے وقت اس کا اظہار ضروری ہے۔ اگر بندہ عندالمطالبہ بھی اِقرار نہیں کرتا تو وہ کافر ہے اور اس کا کفر کفرِ عناد ہے، یہی مطلب ہے فقہاء کے اس قول کا کہ ''ترکِ عناد بھی ایمان کے لیے شرط ہے۔'' علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگر تصدیق کے ساتھ افعالِ کفر جمع ہوجائیں تو کیا حکم ہوگا؟

یہاں فقہاء و متکلمین پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ بعض افعالِ کفر جو تصدیق کرنے والے سے صادر ہوں، مثلاً بتوں کو سجدہ کرنا، مصحف کی توہین کرنا وغیرہ، اگر ہم یہ کہیں کہ ایسا شخص کافر ہے تو ہمارے اس قول کے خلاف ہوگا کہ ''ایمان نام ہے تصدیق کا'' حالانکہ یہ بات بھی معلوم ہے کہ ان افعال کی وجہ سے وہ بندہ تصدیق سے نکل نہیں جاتا، پھر اس پر کفر کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ اور اگر ہم یہ کہیں کہ ان افعال کا مرتکب مسلمان ہے تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا۔

علّامہ کستلی رحمۃ اللہ علیہ نے علّامہ جرجانی رحمۃ اللہ علیہ کی متابعت میں یہ جواب دیا ہے کہ ایسا بندہ قضاءً کافر ہے اور دیانۃً مسلمان ہے۔ یہ جواب باطل ہے جو قابلِ توجّہ نہیں۔ اس لیے کہ ایسا بندہ دیانۃً و قضاءً دونوں طرح قطعی طور پر کافر ہے۔

اس کا تحقیقی جواب وہی ہے جو علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض افعال جحود و انکار کے قائم مقام ہوتے ہیں، جیسے وہ علامتیں جو کافر کے ساتھ خاص ہیں، بابِ ایمان میں ان جیسی کفریہ علامتوں سے بھی براءت اسی طرح ضروری ہے جس طرح عین کفر سے براءت ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ اللہ ربّ العزت نے منافقین کے قول: ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ﴾ [التوبة:٦٥] ''ہم تو صرف ہنس کھیل رہے تھے۔'' کے جواب میں فرمایا: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ﴾ [التوبة:٦٦] ''تم بہانے مت کرو، حقیقت یہ ہے کہ تم (بظاہر) ایمان لانے کے بعد کفر کرچکے ہو۔'' یہ نہیں فرمایا کہ تم اپنی بات میں جھوٹے ہو، بلکہ اللہ ربّ العزت نے ان سے فرمایا کہ تم نے آیات اللہ کا ہنسی مذاق کر کے جو کہ کفر کی علامات میں سے ہے اپنی گردنوں سے طوقِ اطاعت اتار پھینکا ہے اور اسلام کی

پناہ گاہ چھوڑ کر کفر کے دَلدل میں پہنچ گئے ہو۔ پتا چلا کہ جس شخص سے ان اعمال کا صدور ہو اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اس کی تصدیق قلبی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، پھر خواہ اِن افعال کا صدور اس سے بطورِ ہنسی مذاق ہو یا بطورِ عقیدہ ہو۔ اسی بنیاد پر آپ علماء کو سنیں گے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ضروریاتِ دین میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے؛ کیوں کہ ضروریاتِ دین میں تاویل کرنا انکار کے قائم مقام ہے۔

خلاصہ یہ کہ وہ تصدیق جو مخصوص افعالِ کفر کے ساتھ جمع ہو شریعت میں اسے تصدیق شمار نہیں کیا گیا ہے، چنانچہ مذکورہ افعال کا مرتکب گویا تصدیق سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ امام جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، مراجعت فرمالیں۔

ایمان کا دائرہ ومحور

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ تصدیق، تسلیم، معرفت اور یقین سب کا اجتماع انکار کے ساتھ ممکن ہے، تو ایسی وضاحت ضروری ہے جس سے کفر وایمان کی تمیز واضح ہوجائے۔ اور کیوں نہ ہو، خود قرآنِ کریم کفّار کے باب میں معرفت کی گواہی دے رہا ہے: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ﴾ [البقرة:١٤٦] ''وہ (اہل کتاب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس طرح پہچانتے ہیں جیسے وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔'' نیز ابوطالب بھی حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت اور عزّت وشرافت کا اقرار کرتے تھے اور اپنے مشہور ومعروف اشعار میں اس کا اظہار بھی فرماتے ہیں:

وَدَعَوْتَنِي وَزَعَمْتَ أَنَّكَ صَادِقٌ … وَصَدَقْتَ فِيهِ وَكُنْتَ ثَمَّ أَمِيْنًا
وَعَرَفْتُ دِيْنَكَ لَا مَحَالَةَ أَنَّهُ … مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِيْنًا
لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حِذَارُ مَسَبَّةٍ … لَوَجَدْتَنِي سَمْحًا بِذَاكَ مُبِيْنًا

ترجمہ: اے میرے بھتیجے! تو نے مجھے اپنے آپ کو سچا سمجھتے ہوئے (دینِ حق) کی دعوت دی۔ اور تو اس دعوائے نبوت میں صرف سچا ہی نہیں بلکہ امانت دار بھی ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ تیرا لایا ہوا دین بلا شک وشُبہ ساری مخلوق کے مقابلے میں بہترین دین ہے۔ اگر سب وشتم اور ملامات کا اندیشہ نہ ہوتا تو تو مجھے برسرِ عام اس کو تسلیم کرنے والا پاتا۔

نیز ہرقل عظیم روم آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں کہتا ہے: ''اگر ان (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) تک میرا پہنچ پانا ممکن ہوتا تو میں اُن کی ملاقات کے لیے مشقّت برداشت کرلیتا، اگر میں اُن کی خدمت میں ہوتا تو ان کے قدم مبارک کو دھوتا۔''

فتح الباری میں ہے کہ مرسل بن اسحاق بعض اہل علم سے نقل کرتے ہیں کہ ہرقل نے یوں کہا تھا: ''ارے کمبخت! مجھے

یقین ہے کہ یہی نبی مرسل ہیں؛لیکن مجھے ڈر ہے کہ اہل روم مجھے ہلاک کر دیں گے،اگر یہ ڈر نہ ہوتا تو میں ان کی پیروی کرتا۔"

تصدیق کے لیے اب اس کے علاوہ اور کیا چاہیے؟ جب ان لوگوں میں تصدیق،تسلیم اور اقرار اس درجے میں موجود ہے تو مذکورہ تعریف کے پیش نظر ان پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جانا چاہیے،حالانکہ تمام حضرات ان کے کافر ہونے پر متفق ہیں۔

لہٰذا میں یہ کہتا ہوں کہ وہ نقطۂ امتیاز جس سے ایمان وکفر کی تمیز واضح ہوجاتی ہے وہ ہے التزامِ طاعت اور اسی کے ساتھ کسی بھی اور دین سے براءت ونفرت کا اظہار،پس جب کوئی بندہ اطاعت کو خود پر لازم کرلیتا ہے تو کفر کی ضلالت سے نکل کر اسلام کی راہِ ہدایت پر آجاتا ہے۔اب آپ کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان لوگوں کو اُن کی تصدیق ومعرفت کے باوجود کافر کیوں کہا گیا؟ جیسے ابوطالب کہ انھوں نے آپ ﷺ کے دین کی حقانیت کا اعلان واظہار کیا تھا؛لیکن آپ ﷺ کی اطاعت کا التزام نہیں کیا اور آپ کے دین میں داخل نہیں ہوئے،"لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حِذَارُ مَسَبَّةٍ" (جو ابھی گزرا) اس کی واضح دلیل ہے اور انھوں نے نارِ (جہنّم) کو عار پر ترجیح دی۔(یعنی دین حق کے قبول کرنے کو اپنے لیے عار سمجھا اور بغیر ایمان دنیا سے رُخصت ہوکر ابدی جہنّم کے مستحق ہوئے۔)

یہی حال ہرقل کا ہوا کہ اس نے آپ ﷺ کی ملاقات کی تمنّا ظاہر کی اور غائبانہ آپ کی تعظیم وبزرگی بیان کی؛لیکن وہ اہل روم سے زیادہ خوف زدہ ہوگیا اور اطاعت سے باز رہا۔اور یہی حال ان کفّار کا ہے جن کی معرفت کی خبر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے دی کہ حق کو پہچان لینے کے بعد بھی انھوں نے کلمۂ حق سے روگردانی کی اور دین اسلام کو قبول نہیں کیا۔

اور اسی لیے میں کہتا ہوں کہ ایمان ارادے کے ساتھ صادر ہونے والے افعال میں سے ہے،جس کا اردو ترجمہ ہوگا ''ماننا''،یہی اس کی درست تفسیر ہے،چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ بابِ ایمان میں اس جزوِ اہم کا پایا جانا لابدّی ہے،لہٰذا اب فقہاء کی اصطلاح میں جس کو اقرار کہا جاتا ہے اس سے التزامِ طاعت کا اقرار مُراد لینا زیادہ مناسب ہے،ورنہ اگر اس سے صرف شہادتین کا اِقرار مُراد لیا جائے تو اشکال باقی رہے گا۔

پھر فقہاء ومحدثین نے اِن ہی چیزوں کے ذکر پر اکتفا کرلیا اور اِن ہی سے ایمان کی تفسیر وتشریح کی؛اس لیے کہ اِن علامتوں کے تحقق کے بعد ایمان اکثر مواد میں متحقق ہوجاتا ہے،اگرچہ بعض مواقع میں متحقق نہیں بھی ہوتا،لہٰذا موادّ اجتماع کو دیکھتے ہوئے اِن چیزوں کو ایمان کے لیے لوازمِ مساویہ قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ یہ عین ایمان ہے۔

پھر جب آپ مادّۂ افتراق میں غور کریں اور جان لیں کہ یہ ایمان نہیں ہے اور نہ ایمان کے لوازمِ مساویہ میں سے ہے تو ضروری ہوجائے گا کہ آپ اس جستجو میں لگیں کہ آخر ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ تو یہی چیز جس پر ہم نے آپ کو متنبہ کیا ہے (التزامِ طاعت) وہی حقیقت ایمان ہے اور یہی درست بات رہے گی۔ان شاء اللہ۔اگرچہ آپ کے کان سننا نہ

چاہیں؛اس لیے کہ یہ جز (التزامِ طاعت) کفر کی کسی بھی نوع کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔

امام الحرمین اور امام اشعری رحمہما اللہ سے منقول ہے، جیسا کہ ''المسایرۃ فی علم الکلام'' میں ہے کہ ایمان لامِ نفسی ہے۔ گویا ان کی مُراد یہ ہے کہ جب قلب کلمۂ شہادت کہتا ہے اور اقرار کر لیتا ہے تو ایمان مکمّل ہوجاتا ہے، اس لیے کہ اس کے بعد انکار کا امکان باقی نہیں رہتا، برخلاف اقرار باللسان کے کہ اس میں انکار کا امکان باقی رہتا ہے۔ اس تفسیر کے مطابق ایمان علم کی اقسام میں سے نہیں بلکہ دِل کی بات ہوگی۔ اور متکلمین کے نزدیک دِل کی بات تصدیق و ایمان ہوتی ہے اور زبان کی بات اقرار ہوتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسی پر ان محدثین کے قول کو محمول کیا جائے جنھوں نے فرمایا ہے کہ "إِنَّ الإِيْمَانَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ". کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے۔ اس سے میری مُراد یہ نہیں ہے کہ یہی امام بخاری اور دیگر محدثین رحمہم اللہ کی مُراد ہے؛ بلکہ میں تو صرف یہ توجیہ بیان کر رہا ہوں۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جو یہ مروی ہے کہ ''ایمان معرفت کا نام ہے۔'' تو اس سے مُراد صوفیائے کرام کے نزدیک مشہور معرفت ہے جو مجاہدوں کے بعد پیدا ہوتی ہے، اسی کو ایمانِ کامل کہا جاتا ہے، یہ انکار کے ساتھ ہرگز جمع نہیں ہوسکتی؛ بلکہ عام مسلمانوں میں بھی بہت کم پائی جاتی ہے۔ الغرض اس معرفت سے معرفت لغویہ وغیرہ مُراد نہیں ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایمان معرفت قلبی، اقرار باللسان اور اعمالِ جوارح کا نام ہے، جہمیہ نے جس معرفت کو شرط قرار دیا ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید فرمائی ہے جیسا کہ احناف نے اس کو نقل کیا ہے۔ الغرض معرفت سے مُراد ایسی معرفت ہے جو موجب عمل ہو، نہ کہ ایسی معرفت جو انکار کے ساتھ جمع ہو، یہی وہ معرفت ہے جو مواقع مدح میں مُراد ہوتی ہے اور احوال و اعمال کا حصّہ ہوتی ہے۔

لیکن جب ایمان یا معرفت کا اطلاق مذکورہ معنیٰ کے علاوہ کسی ایسے معنیٰ پر کیا جائے جو غیر معتبر ہے تو یہاں خلافِ مقصود کے وہم کو دور کرنا ضروری ہوجاتا ہے اور بغیر تنبیہ کے چھوڑ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ ارشادِ باری ہے: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۝۸﴾ [البقرة:۸] ''اور کچھ لوگ ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ اور آخرت کے دِن پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ (حقیقۃً) مؤمن نہیں ہیں۔'' چنانچہ یہاں تنبیہ کر دی گئی کہ ایسے لوگوں کا ایمان معتبر نہیں ہے۔

امامِ غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر استدراک:

پھر یہ معلوم ہو کہ ''احیاء علوم الدین'' میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان پر ''حال'' کا اطلاق فرمایا ہے، حالانکہ لفظ

''عمل'' کا اطلاق اولیٰ ہے، اس لیے کہ عمل لغت میں فعل اختیاری کو کہا جاتا ہے۔ اور "مَاتَ زَيْدٌ" جیسی مثالوں میں "مَاتَ" کو فعل کہنا یہ اہل نحو کی اصطلاح ہے، اہل لغت اس کو فعل نہیں کہتے؛ اس لیے کہ فعل اہل لغت کے نزدیک وہی ہے جو اختیار کے ساتھ صادر ہو، لہٰذا ایمان فعل اختیاری ہے، کیوں نہ ہو، بندے کو اجر اُسی عمل پر ملتا ہے جس کو وہ اپنے اختیار سے انجام دے، برخلاف حال کے کہ اس سے عدمِ اختیار معلوم ہوتا ہے۔

پھر اس کی ایک توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایمان اگرچہ ابتداءً عملِ اختیاری ہی ہوتا ہے؛ لیکن دِل میں راسخ ہوجانے کے بعد وہ حالِ غیر اختیاری بن جاتا ہے؛ لہٰذا ایک اعتبار سے اس پر حال کا اطلاق بھی درست ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ایمان اعمال کے معاہدے کا نام ہے، یعنی جمیع اعمال کی ادائیگی خود پر لازم کرنے کا عقد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ایمان وسیلے کی طرح ہوگا اور اعمال مقصود ٹھہرے، اس لیے کہ عقد تو ایک وسیلہ ہوتا ہے اور مقصود معقود علیہ ہوتا ہے، حالانکہ ایمان مقاصد عالیہ میں سے ہے۔ الغرض ایمان خواہ تصدیق اختیاری ہو، یا تصدیق مع التسلیم، یا کلامِ نفسی، یا معرفت یا عقد و معاہدہ ہو، کسی بھی صورت میں وہ التزامِ طاعت اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے تمام احکام میں اطاعت سے جدا نہ ہوگا۔ اب یا تو محدثین وفقہاء کے الفاظ سے یہ مُراد لیا جائے یا اس پر اس جز (التزامِ طاعت) کا اضافہ کیا جائے تو اصطلاحات والفاظ کی اصلاح باقی رہے گی، جسے ہم آپ کے حوالے کرتے ہیں، حقیقت حال واضح ہوجانے کے بعد ہمیں اس پر اصرار نہیں ہے۔ والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

ایمان کے لیے معرفت شرط ہے یا نہیں؟

ائمۂ اربعہ کا مشہور قول یہی ہے کہ ایمان کے لیے معرفت شرط نہیں ہے، برخلاف معتزلہ کے، ان کے نزدیک معرفت شرط ہے۔ ان کے نزدیک معرفت کے شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صاحب ایمان کے پاس توحید ورسالت پر اتنے دلائل ہوں کہ وہ ایسے یقین کا سبب بنیں کہ شک میں ڈالنے والے امر سے وہ یقین زائل نہ ہو۔ جب کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک محض یقین ضروری ہے، دلائل کا ہونا ضروری نہیں۔ اور یہی بات درست ہے۔ اس لیے کہ صحیحین کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے لوگ جو جنگوں کے دوران تلواروں کے سایے تلے اسلام لائے ان کے اسلام کو بھی معتبر مانا گیا، نیز ہمیں حکم ہے کہ ہم کلمہ پڑھنے والے سے اپنی تلواروں کو روک لیں؛ کیوں کہ ان کا کلمہ پڑھنا اسلام کو پسند کرنے اور اپنے (باطل) دین کو چھوڑ دینے کی دلیل ہے، ان کا (باطنی) حساب اللہ تعالیٰ کے ذمّے ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ایسی حالت میں ان کے پاس دلائل کیسے موجود ہوں گے؟ (پھر بھی ان کے اسلام کو قابل اعتبار سمجھا گیا) اور یہی مُراد ہے اس قول کی

بھی کہ ''مقلد کا ایمان ہمارے نزدیک معتبر ہے۔'' لہٰذا وہ شخص جو کسی کی تقلید میں ایمان لائے اور اس کا دِل تسلیم بھی کر لے تو وہ مؤمن ہے، اگرچہ اس کے پاس اس پر کوئی دلیل نہ ہو، برخلاف معتزلہ کے۔

بعض نادان کہتے ہیں کہ ائمہ کی تقلید کرنے والوں کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ یہ نری حماقت ہے۔ درست بات وہی ہے جو آپ نے جان لی۔

حاصل کلام یہ کہ معتزلہ کے نزدیک اولاً معرفت ضروری ہے، پھر ایمان۔ اور ہمارے نزدیک ایمان ضروری ہے، جب کہ معرفت (اس معنیٰ میں جس کے معتزلہ قائل ہیں) سِرے سے شرط نہیں ہے۔ مزید برآں میں نے ''جمع الجوامع'' میں پڑھا کہ اگر کسی شخص کو صرف ظن حاصل ہے، اعتقادِ جازم نہیں ہے، تب بھی ایمان کے لیے کافی ہے، بشرطیکہ اس کے دِل میں کفر کا گزر نہ ہو اور اس کا اندرون وسوسے اور تردّد سے پاک ہو۔

قول وعمل کی بحث

بخاری شریف کے عام نسخوں میں (قول وعمل کے بجائے) "قَوْلٌ وَفِعْلٌ" ہے، میں اس کی وجہ نہیں جانتا، علمائے سلف کی تعبیر یہ ہے کہ ایمان نام ہے اعتقاد اور قول وعمل کا، اس کی جگہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "قَوْلٌ وَفِعْلٌ" کہا، اس تبدیل کی وجہ میں نہیں جانتا۔ حالانکہ ''عمل'' کہنا ہی زیادہ مناسب تھا۔ چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قول سے ایسے قول کو مراد لیا ہے جو باطن کے موافق ہو، لہٰذا اعتقاد اس میں داخل ہو گیا، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علمائے سلف کے مقولے سے یہاں اعتقاد کو حذف کر دیا۔

ایمان تین چیزوں کا نام ہے:

علمائے سلف کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا نام ہے: اعتقاد، قول، عمل۔ ان میں سے پہلے دو یعنی تصدیق واقرار کی تفصیل گزر چکی، عمل کی تفصیل باقی ہے کہ عمل ایمان کا جز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں:

(۱، ۲) خوارج اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں، لہٰذا دونوں کے نزدیک تارکِ عمل خارج از ایمان شمار ہوگا، پھر ان میں اختلاف ہے کہ خوارج تارکِ عمل کو ایمان سے نکال کر کفر میں داخل کر دیتے ہیں۔ اور معتزلہ کفر میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں۔ (یعنی ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں۔)

(۳) مرجئہ کا مذہب یہ ہے کہ عمل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، نجات کا دارومدار محض تصدیق ہی پر ہے۔ الغرض خوارج ومعتزلہ ایک کنارے پر اور مرجئہ دوسرے کنارے پر ہیں۔

(۴) اہل سنّت والجماعت کا مذہب راہِ اعتدال پر ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اعمال بے شک ضروری ہیں؛ لیکن اعمال کا ترک کرنے والا فاسق کہلائے گا، نہ کہ کافر، معلوم ہوا کہ انھوں نے نہ تو خوارج ومعتزلہ کی طرح سختی برتی ہے اور نہ ہی مرجئہ کی طرح اعمال کو معمولی قرار دیا۔

پھر اس جماعت کے دو گروہ ہیں: (۱) اکثر محدثین کا کہنا یہ ہے کہ ایمان اعمال سے مرکب ہے۔ (۲) امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، اکثر فقہاء اور متکلمین فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ ساتھ ہی دونوں گروہ اس پر متفق ہیں کہ فاقدِ تصدیق کافر اور فاقدِ عمل فاسق شمار ہوگا۔ لہٰذا اختلاف صرف تعبیر کا رہ جاتا ہے؛ کیوں کہ سلف اگرچہ اعمال کو ایمان کا جز قرار دیتے ہیں لیکن اس طرح نہیں کہ اعمال کا عدم کل (ایمان) کے عدم کو مستلزم ہے؛ بلکہ (ان کے نزدیک بھی) باوجود عدمِ اعمال کے ایمان باقی رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور تہمتِ ارجاء:

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اعمال کو ایمان کا جز نہیں قرار دیا؛ البتہ اعمال کو اہمیت دی اور ترغیب بھی دی ہے اور اس کو افزائش ایمان کا مؤثّر سبب قرار دیا ہے، مرجئہ کی طرح بے مقصد و بے بنیاد نہیں بنا دیا۔ لیکن چوں کہ محدثین جو اعمال کے جزوِ ایمان ہونے کے قائل ہیں ان کی تعبیر مرجئہ کی تعبیر سے زیادہ بعید ہے جو اعمال کے جزوِ ایمان ہونے کے منکر ہیں، جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر اعمال کے جزوِ ایمان نہ ہونے کی حیثیت سے مرجئہ سے (محدثین کے مقابلے میں) قریب ہے اس لیے احناف پر اِرجاء کا الزام لگایا جاتا ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ہم احناف پر ایک ظلم ہے۔ ''فاللّٰه المستعان''

اگر ہم احناف کی طرف اِرجاء کی نسبت کرنے کے لیے صرف تعبیر کی کوئی صورت ہی کافی ہے تو پہلے گروہ (اکثر محدثین) کی طرف اعتزال کی نسبت بھی لازم آئے گی؛ کیوں کہ معتزلہ بھی محدثین کی طرح اعمال کی جزئیت کے قائل ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ان کا معتزلہ سے کیا واسطہ؟ بس اللہ تعالیٰ ہی درگزر فرمائے ان لوگوں کو جو تعصب کے شکار ہوکر ہماری طرف اِرجاء کی نسبت کرتے ہیں، دین تو خیر خواہی کا نام ہے جس میں نہ الزام تراشی کی گنجائش ہے اور نہ ہی بُرے القاب سے پُکارنے کی۔ ''لا حول ولا قوة إلا باللّٰه العلي العظيم''.

اِرجاء کے بارے میں متعدد اصطلاحات:

''الملل والنحل'' میں علّامہ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی رحمۃ اللہ علیہ نے اِرجاء کے بارے میں متعدد اصطلاحات

استعمال ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔فرماتے ہیں کہ مرجئہ کی دوقسمیں ہیں:

(۱) مرجئۂ اہل بدعت: یہ وہ لوگ ہیں جو اعمال کو مہمل قرار دیتے ہیں اور محض تصدیق کو نجات کے لیے کافی سمجھتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کسی بھی معصیت کا ارتکاب ایمان کے لیے مضر نہیں ہے۔

(۲) مرجئۂ اہل سنّت: یہ حضرات اعمال کے جزوِ ایمان ہونے کے تو منکر ہیں؛ تاہم یہ لوگ اعمال کے گرویدہ اور امتثالِ اوامر واجتناب عن النواہی کے قائل ہیں، احناف کا شمار اِس قسم ثانی میں کیا جاتا ہے۔

علّامہ شہاب الدین تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المعتمد في المعتقد" میں فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک مرجئہ وہ لوگ ہیں جو بندے کے لیے اختیار نہ ہونے کے قائل ہیں۔ یہ علّامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ حنفی المسلک ہیں، جو زماناً امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے مقدّم ہیں، ان کی یہ کتاب ''شرح المقاصد'' وغیرہ سے عمدہ ہے۔لہٰذا اب ائمہ کے درمیان اختلاف صرف اتنا رہ جاتا ہے کہ ایمان مجموع الاجزاء ہے یا محض تصدیق ہے؟ رہی بات اعمال کے ضروری ہونے کی تو اس باب میں ان کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

محدثین کی تعبیر: "قَوْلٌ وَعَمَلٌ" کی تشریح

اوّلاً ہم محدثین کی مُراد کو واضح کریں گے اور ان کی یہ تعبیر کہ ''ایمان نام ہے قول وعمل کا'' اس کی حقیقت سے پردہ اٹھائیں گے، پھر یہ بحث کریں گے کہ اعمال جزوِ ایمان بن سکتے ہیں یا نہیں؟

پہلے تو یہ جان لیں کہ محدثین کا یہ کہنا کہ: "الإِيْمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ". اس میں اعمال کے جزوِ ایمان ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھ لیا ہے؛ کیوں کہ محدثین کی تعبیر یہ نہیں ہے کہ "الأَعْمَالُ أَجْزَاءٌ لِلإِيْمَانِ" کہ اعمال ایمان کا جز ہیں؛ بلکہ ان کی تعبیر ہے: "الإِيْمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ". کہ ایمان قول وعمل کا نام ہے۔اور اس تعبیر کی بہت سی تشریحات کی جاسکتی ہیں جن میں سے بعض تشریحات ہمارے موقف پر بھی صادق آتی ہیں؛ بلکہ وہی تشریح بہتر اور اولیٰ ہوگی، جیسا کہ آئندہ مذکور تفصیل سے آپ جان لیں گے۔

پہلی تشریح:

عام طور پر ناقلین اور مصنفین جو تشریح بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ایمان قول یعنی شہادتین اور عمل سے مرکب ہے۔اور یہ تشریح ان کے درمیان مشہور بھی ہے، اس تشریح کے مطابق ایمان کئی اجزاء والا ہوگا، جیسے دیوار اینٹ وغیرہ سے بنتی ہے،

پھر یہ حضرات آگے فرماتے ہیں کہ ایسا شخص جس میں تصدیق قلبی نہ ہو؛ لیکن شہادتین کا اقرار کرتا ہو وہ منافق کہلائے گا۔ اور جو شخص تصدیق اور شہادتین کے اقرار دونوں سے محروم ہو وہ کافرِ مُجاہر ہوگا۔ اور جو صرف عمل میں کوتاہی برتے وہ فاسق شمار ہوگا، جس کا حکم یہ ہے کہ وہ ہمیشہ جہنّم میں نہیں رہے گا۔ اِن حضرات نے ایمان کے تمام اجزاء کے درمیان (حکم کے اعتبار سے) فرق کردیا کہ ایک جز مثلاً تصدیق کے نہ ہونے پر پورے ایمان کی نفی فرمادی، جب کہ دوسرے جز مثلاً عمل کے نہ ہونے پر پورے ایمان کی نفی نہیں فرمائی۔

اِس پر امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حکم میں تمام اجزاء یکساں ہونے چاہیے، یعنی کسی بھی ایک جز کی نفی کل کی نفی کو قطعاً مستلزم ہو، ہر ہر جز کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنا معقول بات نہیں ہے۔ اس اشکال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جو قواعد کے مطابق تو ہیں لیکن حقائق سے دور ہیں۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ اجزاء کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجزائے حقیقیہ۔ (۲) اجزائے عُرفیہ۔ لہٰذا جزوِ حقیقی کے فوت ہونے کی صورت میں کل کی نفی کا حکم لگے گا، برخلاف جزوِ عرفی کے۔ اور عمل جزوِ عرفی ہے، نہ کہ جزوِ حقیقی۔ دیگر جوابات بھی اسی اصول کے قریب قریب ہیں۔

درست جواب یہ ہے کہ چند اجزاء سے مرکب مجموعہ بعض اجزاء کے فوت ہوجانے سے مکمّل ختم نہیں ہوجاتا، ہاں اتنا ضرور ہوتا ہے کہ ہیئت سابقہ (کاملہ) زائل ہوجاتی ہے؛ لیکن پھر بھی ہیئتِ سابقہ اور لاحقہ میں تباین نہیں ہوجاتا، جیسے انسان کے بعض اعضاء اگر کسی آفت کی وجہ سے ختم ہوجائیں تو وہ انسان ہونے سے خارج نہیں ہوجاتا، البتہ ظاہری شکل و صورت کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسان ناقص ہے، پھر جب نقص بڑھ جائے تو ہوسکتا ہے کہ وہ ظاہری شکل و صورت سے انسان نہ کہا جائے؛ لیکن میری نظر میں تو کوئی شئے ایسی ہے ہی نہیں جس کا کوئی جز فوت ہوجانے کی وجہ سے اُس کا نام بھی ختم ہوجاتا ہو۔

البتہ اس میں اشکال کی گنجائش رہتی ہے، لہٰذا ایسا شخص جو زمینی پیداوار اور انسانیت کو ہلاکت کے گھاٹ اُتار دے، معصیت کا ہر کام کرگزرے اور اس کی زندگی میں کوئی ادنیٰ سی بھی خیر باقی نہ ہو تو اس کو اشرفِ اُمّت کے لقب سے خارج کردینے میں کوئی مضائقہ بھی نہیں۔

پھر یہ سوال کہ طاعت کی وہ کتنی مقدار ہے جس کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہوجاتا ہے؟ تو اس کا اصل جواب یہی ہے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، اور مقدار کے متعلّق ہماری لاعلمی سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقع طاعت کی کوئی مقدار نہ ہو۔ اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے جیسے سیاہی اور سفیدی، کہ اگر سیاہی میں سے کچھ درجہ کم ہوجائے تو سفیدی اس

کی جگہ نہیں لیتی، ہاں اگر سیاہی بتدریج گھٹتی ہی رہے حتیٰ کہ سیاہی کے تمام درجات ختم ہوجائیں تو سفیدی اس کی جگہ آجاتی ہے، یہی حال ایمان وکفر کا بھی ہے کہ بسببِ معاصی ایمان گھٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب مدارِ نجات کا درجہ بھی ختم ہوجائے تو کفر اس کی جگہ لے گا اور بندہ (العیاذ باللہ) کافر بن جائے گا۔ اسے اچھی طرح سمجھ لیں، اس لیے کہ اس سے بہت سے شبہات دور ہوجائیں گے۔ اس معنیٰ کے اعتبار سے عمل اور قول دونوں حاصل مصدر شمار ہوں گے۔

دوسری تشریح:

"الإِيْمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ" کی دوسری تشریح یہ کی گئی ہے کہ ایمان محض تصدیق ہے، زبان اور اعضاء اس کے مظہر ہیں۔ مطلب یہ کہ ایمان ایسی تصدیق کا نام ہے کہ قول وعمل اس کے مساعد اور معاون ہوں۔ اس تشریح کے مطابق ایمان محض تصدیق کا نام ہے، قول وعمل ایمان کے مساعد ہوں گے، نہ کہ اجزاء، لہٰذا وہ تصدیق جو اقرار و اعمال سے خالی ہو تصدیق نہیں کہلائے گی۔

یہ نظریہ بھی اس روایت کے مطابق ہے جس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے نقل کیا ہے کہ "الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلٰى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ". (سنن الترمذي / أبواب الإيمان / باب ما جاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، الرقم : ۲٦۲۷)

"مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ (کی تکلیف) سے دیگر مسلمان محفوظ ہوں اور مؤمن وہ ہے جس سے لوگ اپنی جان ومال کے بارے میں مطمئن ہوں۔"

روایت کے اِن دونوں جملوں میں حصر ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے لوگ سالم و مامون نہ ہوں تو ایسا شخص مؤمن ومسلم کہلانے کا مستحق نہیں، لہٰذا جو بھی مسلمان ہو اس کے لیے اس کے عمل کا شاہد ہونا ضروری ہے، یعنی لوگ اس کے ہاتھ اور زبان کی تکلیف سے محفوظ رہیں۔ اور جو بھی بندہ مؤمن ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ لوگ اس سے اپنی جان کے بارے میں مطمئن ہوں۔ اور ایسا نہ ہونے کی صورت میں اس شخص کا اسلام وایمان عمل کے پہلو سے غیر تصدیق شدہ کہا جائے گا، اور جب اس کے عمل نے ایمان کی تصدیق نہیں کی تو یہ ایسا امر ہوگا جس کا وہ دعویٰ تو کرتا ہے؛ لیکن حقیقۃً ایمان ہے یا نہیں؟ یہ ہم نہیں جانتے۔

تیسری تشریح:

تیسری تشریح یہ ہے کہ تصدیق قلب اور جوارح سے جُڑی ہوئی ہے، تصدیق قلبی باطنی تصدیق ہے جس کو ایمان کہا

جاتا ہے اور جوارح کی تصدیق کو اعمال و اخلاق کہا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ چیز ایک ہی ہے، البتہ محل کے مختلف ہونے کی وجہ سے نام مختلف ہیں، لہٰذا ایمان کا ظہور زبان کے ذریعے ہو تو وہ ''قول'' کہلائے گا اور اعضاء و جوارح کے ذریعے ہو تو ''عمل'' کہلائے گا۔

یہ بھی ایک محتمل بات ہے، جیسے اطباء کا کہنا کہ ارادہ ایک ہی چیز ہے، اگر اس کا تعلق ''ید'' سے ہو تو قوتِ تحریک کہلائے گا اور اگر ''قلب'' سے ہو تو ارادہ کہلائے گا۔ اسی طرح تصدیق جب تک دِل میں ہے ''ایمان'' کہلائے گی، پھر جب وہ (راسخ ہوکر) فطرت بن جائے تو ''اخلاق'' کہلائے گی۔ اور جب اعضاء و جوارح سے اس کا ظہور بھی ہونے لگے تو ''اعمال'' کہی جائے گی۔

یہ تمام تشریحات نظریات ہیں، جن میں اخیری تشریح ایک فلسفہ ہے، کوئی حدّ منطقی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا، جس کی وجہ سے انھوں نے اس پر سوالات و جوابات کا سلسلہ قائم کیا ہے۔ درست بات آپ نے جان لی کہ یہ بھی ایک نظریہ ہی ہے، اور یہی طرز سلف صالحین کی شایانِ شان ہے، نہ کہ منطقی حد بندی، اس لیے کہ یہ فنون سے شغف رکھنے والے متاخرین کا طرز ہے۔

چوتھی تشریح:

چوتھی تشریح یہ ہے کہ ایمان نام ہے ایسی تصدیق کا جس کے ثمرات میں قول وعمل بھی ہوں، لہٰذا بندہ اولاً تصدیق کرے گا، پھر اقرار، پھر عمل کرے گا، اس لیے اس وضاحت کے مطابق قول وعمل مصدر شمار ہوں گے، نہ کہ حاصل مصدر۔

اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں ''کتاب العلم''، ''باب الانصات للعلماء'' کے تحت حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول نقل فرمایا ہے:

"أَوَّلُ الْعِلْمِ الاِسْتِمَاعُ، ثُمَّ الْإِنْصَاتُ، ثُمَّ الْحِفْظُ، ثُمَّ الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّشْرُ".

''علم کا پہلا مرحلہ کان لگا کر سننا، پھر خاموشی کے ساتھ غور وفکر کرنا، پھر حفظ، پھر اس پر عمل کرنا، پھر اس کو دوسروں تک پہنچانا ہے۔''

امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول قول میں استماع سے پہلے اِنصات کا ذکر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ قول میں آپ غور کریں کہ کیا اسے علم کی حد بندی یا اس کے اجزائے حقیقیہ کا بیان کہا جا سکتا ہے؟ (ہرگز نہیں) بلکہ مُراد یہ ہے کہ علم کا حق یہ ہے کہ اس پر (بطورِ ثمرات) اِن امور کا ترتّب ہو، علم اِن امور کا تقاضا کرتا ہے اور یہ امور علم کے مقتضیات میں

سے ہیں۔اسی طرح ایمان محض تصدیق کا نام نہیں؛ بلکہ اس کا حق یہ ہے کہ زبان اور جوارح بھی تصدیق کریں، جو کہ قول و عمل ہیں۔

جب آپ یہ تشریحات جان گئے تو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ محدثین کا قول: "الإِيْمَانُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ" اعمال کو جزوِ ایمان قرار دینے میں منحصر نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایمان کی ایک شرح ہے، ظاہر ہے کہ اس کے ذریعے محدثین نے ایمان کی حد بندی یا اس کے اجزائے حقیقیہ کا بیان مُراد نہیں لیا ہے، بلکہ یہ نظریات اور ایمان کے مقتضیات کا بیان ہے، جو ہمارے موقف پر بھی صادق آئے گا۔

جب ہم محدثین کے قول کی وضاحت سے فارغ ہو گئے تو اب قدم آگے بڑھاتے ہیں کہ اعمال ایمان کے اجزاء میں داخل ہیں یا نہیں؟

اعمال ایمان کے اجزاء میں داخل ہیں یا نہیں؟

ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک نظریہ ہے جس کو لوگوں نے عقیدہ بنالیا ہے۔ یہ بات یاد رکھیں کہ اعمال پر ایمان کے اطلاق کا انکار نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ احادیث میں یہ اطلاق بکثرت موجود ہے۔لیکن قرآنِ کریم کا اُسلوب اس کے برخلاف ہے، جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، اس کے ساتھ عمل کی کوئی شرط نہیں ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ پاک میں جب بھی ایمان کا ذکر فرمایا تو اس کو قلب سے جوڑا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ فعلِ قلب محض تصدیق ہے۔

اس پر دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں بہت سی جگہوں پر اللہ ربّ العزت نے ایمان پر عمل صالح کا عطف کیا ہے، اگر اعمال ایمان میں داخل ہوتے تو ان کا صرف ذکر کردینا بھی بے کار ہوتا، چہ جائے کہ اعمال کو عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں چند مواقع میں اللہ ربّ العزت نے ایمان کو معاصی کے ساتھ گنہگاروں کا وصف بنا کر ذکر فرمایا ہے، اگر طاعت (واعمال) ایمان کا جز ہوتے تو معصیت اس کے مُنافی ہونے کی وجہ سے ایمان کے ساتھ اجتماع محال ہوتا، جب کہ ارشادِ ربّانی ہے:

﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ [الحجرات : ۹]

''اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کریں۔''

اِس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے آپس میں قتل وقتال کرنے والوں کو وصفِ ایمان سے متصف فرمایا ہے، حالانکہ

مؤمنین کا آپس میں قتال معصیت ہے، حرام ہے۔

یہاں حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ عطف والی آیات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اعمال اگرچہ ایمان میں داخل ہیں؛ مگر ان کو بطریق عطف ذکر کرنا ان کے مہتم بالشان ہونے کی مکمّل وضاحت کے لیے ہے، تاکہ اس سے ذہول نہ برتا جائے۔

اس کے علاوہ ایک اور نکتہ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ عطف کبھی ''عطف الخاص علی العام'' کے قبیل سے بھی ہوتا ہے؛ لیکن یہ نکتہ اس جگہ منطبق نہ ہوگا؛ اس لیے کہ ایسی مثالوں میں خاص کا اشرف وافضل ہونا ضروری ہے، اور یہاں معطوف عمل ہے جو ایمان کی بہ نسبت مفضول ہے۔ معلوم ہوا کہ عطف یہاں اعمال کی اہتمامِ شان کی وضاحت کے لیے ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تعمیم کے بعد تخصیص کبھی شئے مفضول کا مزید اہتمام بیان کرنے کے لیے بھی ہوتی ہے، تاکہ کوئی غافل اس سے غفلت برتتے ہوئے چھوڑ کر جنّت کے اپنے مقدّر درجات سے محروم نہ ہوجائے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام اگرچہ نہایت قوی ہے اور آپ کی ذہانت وفطانت کا ترجمان بھی ہے؛ لیکن حق بات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، اس لیے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ اس جواب کو اگرچہ ہم عطف والی آیات میں تسلیم کر بھی لیں؛ لیکن دوسری آیت کا کیا جواب ہوگا جس میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النحل : ۹۷]

''جو کوئی نیک عمل کرے (خواہ) مرد ہو یا عورت اس حال میں کہ وہ مؤمن ہو۔''

اِس آیت کریمہ میں ایمان کو اعمال کی قید قرار دیا گیا اور اس میں کوئی عطف بھی نہیں ہے۔

رہا اِس بات کا جواب کہ حدیث میں اعمال پر ایمان کا اِطلاق کیا گیا ہے تو ہم بھی اس کے منکر نہیں ہیں؛ لیکن یہ اطلاق اعمال کے جزوِ ایمان ہونے ہی میں منحصر نہیں ہے؛ بلکہ اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس میں کل کا اِطلاق جز پر ہو، جیسا کہ بعض حضرات نے سمجھا ہے۔ نیز اس میں اس بات کا بھی اِمکان ہے کہ اس میں مبدأ کا اطلاق اَثر پر ہو، جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں، پس مبدأ ایمان ٹھہرا اور عمل اس کا اثر۔

اگر بات صرف اِتنی ہی ہو کہ احادیث میں اعمال پر ایمان کا اِطلاق ہوا ہے، جب کہ قرآنِ کریم نے اعمال کو عطف کے ساتھ ذکر کرکے ایمان کا مغایر قرار دیا ہے، تب بھی اُن احادیث میں تاویل کرکے قرآنِ کریم کی اتباع ہی اولیٰ ہے۔

پس حقیقت کو قرآنِ کریم نے آشکارا کیا ہے اور احادیث عمل کے بھی معتبر ہونے کو بیان کررہی ہیں؛ یہ اس لیے کہ قرآنِ کریم حقیقت کو واضح کرکے اس کا مکمّل حق ادا کرتا ہے اور احادیث مبارکہ میں مصلحتوں کی بھی رعایت کی جاتی ہے، اگر آپ کو حقیقت کی تلاش ہے تو وہ صرف قرآنِ کریم میں ملے گی، اور میں نے یہ سمجھا ہے کہ قرآن اعمال کو ایمان کا جز نہیں

قرار دیتا؛ لہٰذا ایمان کی حقیقت اعمال سے مغایر ہے، جیسا کہ ہم کہہ چکے۔

اور چوں کہ اِس میں کوتاہی کرنے والے کے لیے کوتاہی کی راہ نکل سکتی ہے، اس لیے حدیث نے اس کا سدِ باب کرتے ہوئے اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا، تا کہ اعمال کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے اور اعمال کا ایمان پر عطف ہونے کی صورت میں جو مغایرت کی شکل بن رہی ہے اس کی ایسی تلافی ہو جائے کہ کسی کوتاہی برتنے والے کے لیے اس میں زیادتی کی ادنیٰ سی گنجائش بھی نہ رہے۔ اور قرآنِ کریم کے ساتھ حدیث پاک کا یہ طرزِ عمل کثرت سے رہا ہے کہ قرآن جس چیز کو چھوڑ دے حدیث اسے بیان کرتی ہے اور جو اشکال جیسی بات ہو تو حدیث اسے بھی دور کرتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اِس غور وفکر کے بعد اختلاف صرف تعبیر میں رہ جاتا ہے، اگر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے محدثین کی تعبیر کو بدل دیا اور اعمال کو حقیقت ایمان سے خارج مانا تو اس موقف پر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس سلف صالحین کا نمونہ ہے، کیوں کہ یہ قرآنی اسلوب ہے، لہٰذا اگر محدثین احادیث میں اعمال پر ایمان کے اطلاق کو دیکھتے ہوئے اعمال کی جزئیت کے قائل ہیں تو قرآنِ کریم میں بذریعۂ عطف تغایر کو دیکھتے ہوئے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ایمان واعمال میں تغایر کے قائل ہیں۔ (اب آپ ہی اندازہ لگائیں کہ) کونسا فریق حقیقت سے زیادہ قریب اور کونسا موقف زیادہ درست ہے؟

اعمال کی ایمان کے ساتھ نسبت:

ان مباحث کے بعد آگے بڑھتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ اعمال کو ایمان سے وہ نسبت نہیں ہے جیسے اجزاء کو ان کے کل کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور نہ ایسی ہے جیسے پتّوں، جڑوں اور ٹہنیوں کی نسبت درخت سے ہوتی ہے، تو بالآخر ایمان کی نسبت اعمال کے ساتھ کیسی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ احناف کے نزدیک دونوں کے درمیان نسبت ایسی ہے جیسے جڑ کی نسبت درخت سے اور درخت کی نسبت پھل سے ہوتی ہے، تو جس طرح درخت اپنی جڑ سے نکلتا ہے، پھر پھل اُس درخت سے نکلتے ہیں، اسی طرح اعمال ایمان سے جُڑے ہوئے ہیں، چنانچہ ایمان مبدأ ہے اور اعمال اس کے آثار ہیں۔ اور جیسے پھلوں کا لگنا، گرنا اور آنا جانا لگا رہتا ہے اسی طرح اعمال کا حال بھی ایمان کے ساتھ اسی نوعیت کا ہے کہ اعمال کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ ارشادِ خداوندی ہے:

﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّفَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤]

''جس کی جڑ (زمین میں) مضبوط ہے اور اس کی شاخیں آسمان میں ہیں۔''

لہٰذا ''اصل'' ایمان ہے، اور ''فرع'' اعمال ہیں۔ نیز ایمان کے مختلف شعبوں والی حدیث بھی اعمال کی فرعیت پر

محمول ہوگی نہ کہ اعمال کی جزئیت پر۔

لہٰذا میں یہ نہیں کہتا جیسا کہ مشہور ہے کہ اعمال کی نسبت ایمان سے ایسی ہے جیسے جزوِ مکمِّل کی نسبت شئے مکمَّل سے ہوتی ہے، میں اعمال کو ایمان کا جزوِ مکمِّل نہیں قرار دیتا؛ بلکہ میں یہ تعبیر بھی گوارا نہیں کرتا کہ اعمال کی نسبت ایمان کے ساتھ پھل اور درخت جیسی ہے؛ کیوں کہ درخت اور پھل میں تو مقصود پھل ہوتے ہیں، نتیجۃً اعمال مقصود بن جائیں گے اور ایمان تابع بن جائے گا، حالانکہ ایمان اصل ہے اور اعمال اس سے نکلنے والی فرع ہیں۔ لہٰذا اصلیت و فرعیت کی تعبیر ہی بہتر ہوگی۔

پھر یہ بات جان لیں کہ میں نے محشر میں تقریباً تمام اعمال کی شکلوں کو پایا ہے؛ لیکن باوجود تلاشِ بسیار کے ایمان کی شکل نہ پا سکا، اس کی روشنی میں کہتا ہوں کہ اعمال آخرت میں جسم کی شکل اختیار کرلیں گے اور تمام اعراض جواہر میں تبدیل ہوجائیں گے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شاید ایمان اعمال سے جدا ہے، جس کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد مُشیر ہے کہ "مُلِئْتُ إِيْمَانًا وَّحِكْمَةً". چنانچہ جو چیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سینۂ مبارک میں ڈالی گئی وہ ایمان ہے، اور ایمان ہی حقیقت میں مصبوب ہے، جب کہ اعمال اس کے ثمرات ہیں، اور اعمال سے مقصود ان کی بجا آوری ہے، حکمت بھی اعمال سے مغایر ہے، جس کی تحقیق عن قریب آئے گی۔

البتہ حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ایک مرسل روایت نظر سے گزری جس میں صورتِ اسلام و ایمان کا ذکر ملتا ہے کہ ''الإيمان يجيء يوم القيامة ويقول: أنت المؤمن وأنا الإيمان، فاغفر لمن كسبني، ويجيء الإسلام ويقول: أنت السلام وأنا الإسلام......الخ'' ''قیامت کے دِن ایمان آئے گا اور (ربّ کائنات) سے کہے گا کہ آپ اَمن دینے والے ہیں اور میں مؤمن ہوں، جس بندے نے مجھے حاصل کیا اس کی آپ مغفرت فرما دیجیے۔ اور اسلام آکر کہے گا کہ آپ سلامتی والے ہیں اور میں اِسلام ہوں ......الخ۔'' لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تنہا ایمان کی صورت ہے یا اعمال سے مرکب ایمان کی صورت ہے؟

یہاں ہمارے فائدے کا ایک نکتہ ضرور ہے کہ تمام حضرات کے نزدیک دخولِ جنّت کا مدار ایمان پر ہے، اسی طرح خلود فی النار کا مدار کفر پر ہے، جب کہ اعمال جنّت میں دخولِ اوّلی اور جہنّم سے حفاظت کے لیے مدار ہیں، اس سے بھی یہی پتا چلتا ہے کہ ایمان اعمال کا مغایر ہے اور اعمال ایمان سے خارج الگ شئے ہیں۔

اس سلسلے میں قولِ فیصل وہی ہے جس کو امام ربّانی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے پسند فرمایا ہے کہ ایمان کے دو اطلاق ہیں: (۱) وہ ایمان جو دنیا میں اِجرائے احکام کا مدار ہے تو بلاشُبہ وہ صرف اعتقاد ہے۔ (۲) وہ ایمان جو

اُخروی احکام کا مدار ہے، جس سے نجاتِ اَبدی اور بغیر عذاب کے جنّت میں داخل ہونے کی سعادت نصیب ہو، ظاہر بات ہے کہ وہ ایسا ایمان ہے جو اعمال و اخلاق کا مجموعہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اِحیاء میں یہی معنیٰ مُراد لیا ہے کہ علم کلام میں جس ایمان سے بحث ہوتی ہے وہ نہ بڑھتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے، اسی لیے تصدیق کرنے والا اگرچہ فاسق ہو پھر بھی اس کا اسلام سب کے نزدیک مسلّم ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسا شخص نہ مُرتد ہے اور نہ کافر ہے جب کہ احادیث مبارکہ میں جس ایمان سے بحث ہوتی ہے وہ یقیناً کمی زیادتی کو قبول کرتا ہے۔

خلاصۂ کلام: جن حضرات نے ایمان کو مرکب قرار دیا ہے ان کے نزدیک ایمان کلّی مشکک کی طرح ہے۔ اور جن حضرات نے بسیط قرار دیا ہے ان کے نزدیک کلّی متواطی کی طرح ہے، جس کے افراد پر صادق آنے میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔ پتا چلا کہ یہ نزاعِ لفظی نہیں ہے؛ کیوں کہ ایسا نزاع ائمہ دین سے بعید بھی ہے؛ بلکہ اختلاف حقیقتِ ایمان کی تحقیق میں ہے کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیق ہے یا اجزاء سے مرکب مجموعہ؟ ایسے ہی جیسے نماز کے باب میں اختلاف ہے کہ نماز ارکان سے آداب تک کے مجموعے کا نام ہے یا صرف اَرکان کا نام ہے؟ اس کی بحث عن قریب آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

ایمان میں کمی زیادتی کی بحث

جان لیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایمان میں کمی زیادتی کی نفی منسوب و مشہور ہے؛ لیکن مجھے اس سلسلے میں تردّد ہے۔ اور تردّد اس لیے ہے کہ مجھے کوئی صریح و صحیح نقل اس سلسلے میں نہیں مل سکی۔ الفقہ الاکبر میں آپ کی طرف یہ نسبت ہے؛ لیکن محدثین عظام فرماتے ہیں کہ یہ آپ رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف نہیں ہے؛ بلکہ آپ کے شاگرد ابو مطیع بلخی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، ان کے باب میں امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں کہ یہ جہمی تھے۔ میری تحقیق یہ ہے کہ ابو مطیع رحمۃ اللہ علیہ جہمی نہیں تھے؛ لیکن غیر ناقد ہونے کی وجہ سے حدیث کے باب میں حجّت بھی نہیں تھے۔ میں نے الفقہ الاکبر کے متعدد نسخے دیکھے تو سارے نسخوں کو ایک دوسرے سے الگ پایا۔ اور یہی حال ''العالم والمتعلّم، والوسیطین'' (الصغیر والکبیر) کا بھی ہے کہ سب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہیں؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تصانیف امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی نہیں ہیں۔

رہی بات حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تو اگرچہ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہونے کی نسبت کی ہے؛ لیکن چوں کہ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طبیعت میں تیزی اور شدّت کا پہلو غالب ہے کہ جب کسی جانب رُخ کرتے ہیں تو کوئی پرواہ نہیں کرتے اور کسی پر کلام کرتے ہیں تو چھوڑتے نہیں، ظاہر ہے کہ ایسا شخص

افراط وتفریط سے بچ نہیں سکتا، بایں وجہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقل میں تردّد ہے، اگرچہ آپ متبحر حافظ ضرور ہیں۔

''شرح عقیدۃ الطحاوی'' میں ابومطیع بلخی رحمۃ اللہ علیہ کی سند سے ایک روایت منقول ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے، نہ گھٹتا ہے، حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِس کی سند میں تمام رُواۃ مجروح ہیں۔ نیز میں نے یہ حدیث ''میزان الاعتدال'' میں بلخی رحمۃ اللہ علیہ کے احوال کے تحت دیکھی، علّامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ساقط فرمایا ہے۔ پھر میں نے ''طبقات الحنفیۃ'' میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ابراہیم بن یوسف اور احمد بن عمران رحمہما اللہ کے احوال کے تحت بھی دیکھا کہ یہ دونوں حضرات ایمان میں کمی زیادتی کے قائل تھے، حالانکہ دونوں حضرات کبارِ احناف میں سے ہیں، یہ بھی مزید تردّد کا باعث بنا۔

پھر جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کوئی بھی صحیح نقل کا ملنا مشکل ہوگیا تو میں بھی آپ کی طرف اس نسبت کا انکار ہی کر دیتا؛ لیکن ''شرحِ موطا'' میں دیکھا کہ ابوعمرو مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ شیخ حماد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے۔ اور نقل کے باب میں ابوعمرو مالکی رحمۃ اللہ علیہ متقنین ومثبتین میں سے ہیں، چنانچہ اس نسبت کو تسلیم کر لینے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

تمام محدثین ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں، اس باب میں سب سے قوی اور مضبوط مرجع ''عقیدۃ الطحاوی'' ہے، خود مصنّف نے شروع میں لکھا ہے کہ وہ اس کتاب میں امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے عقائد تحریر کریں گے، اس کی شروح میں سب سے بہترین شرح ''شرحِ قونوی'' ہے، شارح حنفی المذہب اور ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اس شرح سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ایمان کے ایک محفوظ درجے میں کمی زیادتی کی نفی فرماتے تھے، مطلقاً نفی نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ آگے آئے گا۔ بہر حال میں نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حق میں اس قول کو تسلیم کیا ہے۔

ایمان میں کمی وزیادتی کے چار مفہوم:

چنانچہ بطورِ تفصیل ہم یہ کہیں گے کہ ایمان میں کمی زیادتی کے چار مفہوم منقول ہیں:

(۱) نفسِ ایمان میں کمی زیادتی۔

(۲) تصدیق کے اعتبار سے ایمان میں کمی زیادتی۔

(۳) انشراح کے اعتبار سے تصدیق میں کمی زیادتی، حقیقی اعتبار سے تصدیق میں کمی زیادتی نہیں۔ ملحوظ رہے کہ

انشراح اور تصدیق میں فرق ہے۔

(۴) ایمانی صورت میں کمی زیادتی۔ درحقیقت یہ تیسرے مفہوم سے قریب ہے۔

رہی بات کلمۂ ایمان کے تعلق میں کمی زیادتی کی تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی یہ مسلّم ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کلمۂ صلوٰۃ کے تعلق میں کمی زیادتی ہوتی ہے، سنن ابی داؤد میں ''باب ما جاء فی نقصان الصلوٰۃ'' کے تحت ایک حدیث حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْصَرِفُ وَمَا كُتِبَ لَهُ إِلَّا عُشْرُ صَلَاتِهِ، تُسْعُهَا، ثُمْنُهَا، سُبْعُهَا، سُدْسُهَا، خُمْسُهَا، رُبْعُهَا، ثُلُثُهَا، نِصْفُهَا". (سنن أبي داود / الرقم : ۷۹۶)

''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک شخص جب نماز سے فارغ ہوتا ہے تو اس کے لیے اس نماز کا دسواں حصّہ (بطورِ اجر) نواں، آٹھواں، ساتواں، چھٹا، پانچواں، چوتھائی، تہائی یہاں تک کہ نصف حصّہ اجر کا لکھا جاتا ہے۔''

تو اس معنی میں تعلق کے ہم بھی منکر نہیں ہیں۔ اس کے بعد میں کہتا ہوں کہ ایمان میں باعتبارِ تصدیق کمی وزیادتی کی بحث نفیاً واثباتاً محدثین کے مابین نہیں ہوئی، کیوں کہ شئے کی تحلیل کے بعد اس کے اجزاء کے بارے میں کلام کرنا یہ ایک منطقی بحث ہے جس کو متأخرین متکلمین نے ایجاد کیا، سب سے پہلے اس سلسلے میں قاضی ابوبکر باقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے کلام فرمایا ہے۔ محدثین کے مابین جو بحث ہوئی ہے وہ ایمان میں کمی زیادتی کے سلسلے میں ہوئی ہے، خواہ کمی زیادتی اجزاء کے اعتبار سے ہو یا ان اجزاء کے ایمان میں سرایت کرنے کے اعتبار سے ہو۔ اور اس (منطقی بحث) کے اعتبار سے صحیح بخاری میں کلام کرنا بے فائدہ ہے۔

ایمان میں کمی وزیادتی کے بارے میں متأخرین کا طرز استدلال:

البتہ اس بارے میں متأخرین کے طرز کے مطابق تھوڑی کچھ روشنی ڈالنا چاہتا ہوں کہ ایمان میں تصدیق کے اعتبار سے کمی زیادتی ہونا قطعی طور پر عقلاً ممکن ہے، اگرچہ محدثین نے اس بارے میں کلام نہیں فرمایا ہے۔

جن حضرات نے باعتبارِ تصدیق ایمان میں کمی زیادتی کی نفی کی ہے ان کے پاس کل ملا کر دو دلیلیں ہیں:

(۱) تصدیق ایک ماہیت ہے، اگر ہم اس میں کمی زیادتی مانتے ہیں تو نفس ماہیت میں تشکیک (ماہیت کا مفہوم صادق آنے میں افراد کے درمیان فرق) لازم آئے گی، جو کہ باطل ہے۔

میں جواباً کہتا ہوں کہ اس طرح کے مسئلے میں حکماء وفلاسفہ کے اصول کا سہارا لینا مستدِل کے لیے ننگ وعار کا باعث

ہے۔تعجب ہے کہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس اصول کا سہارا لیا، حالانکہ یہ مسئلہ خود حکمائے محققین کے نزدیک بھی باطل ہے۔ علاوہ ازیں بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ماہیت کی دونوں قسموں میں تشکیک کو جائز قرار دیا ہے۔مزید برآں اس دلیل سے تو یہ بھی لازم آئے گا کہ نماز میں بھی کمی زیادتی ممکن نہ ہو، کیوں کہ وہ بھی ایک ماہیت ہی ہے، حالانکہ نماز میں کمی زیادتی کا کوئی بھی منکر نہیں ہے۔

(۲) یہ حضرات دوسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر تصدیق میں تشکیک کو جائز قرار دیا جائے تو تصدیق شک کے ساتھ جمع ہوگی، کیوں کہ جب تصدیق کا کوئی ایک جز فوت ہوگا تو اس کی جگہ شک کا جز پیدا ہوگا، اور اس صورت میں آخرت میں نجات دِلانے والی مکمّل تصدیق باقی نہیں رہے گی، لہٰذا ایسی تصدیق ایمان بھی شمار نہ ہوگی۔

میں جواباً کہتا ہوں کہ یہ دلیل پہلی سے بھی گئی گزری ہے، اس کو مثالِ محسوس سے سمجھیں کہ کپڑوں کی سیاہی کوّے کی سیاہی سے بدیہی طور پر کم درجے کی ہے، پھر بھی کوئی عقلمند شخص یہ نہیں کہے گا کہ جب کپڑوں کی سیاہی کم درجے کی ہے تو اس میں سفیدی کا بھی کچھ حصّہ پایا جا رہا ہے۔اسی طرح سمجھ لیں کہ تصدیق کے کسی جز کے فوت ہونے سے اس کی ضد (شک) کے جز کا پایا جانا ضروری نہیں۔

درحقیقت سیاہی ایک ایسا عرض ہے جس کا مفہوم بہت وسیع ہے، اس کے بے شمار مراتب ہیں، جن میں سے کسی ایک کے کم ہوجانے کی وجہ سے اس کی جگہ سفیدی نہیں آجاتی، ہاں جب سیاہی کے تمام مراتب ختم ہوجائیں اور کوئی درجہ باقی نہ رہے تو سفیدی یقیناً اس کی جگہ لے گی؛ لیکن جب تک سیاہی کا ایک درجہ بھی باقی ہو کوئی بھی عقلمند یہ نہیں کہے گا کہ اس میں سفیدی کا حصّہ موجود ہے۔

اسی طرح کی بات ہم جسم کی تقسیم کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ جسم کی غیر متناہی تقسیم نہیں ہوسکتی، جیسا کہ فلاسفہ کا دعویٰ ہے، بلکہ یہ تقسیم جسم کے عدم پر منتہی ہوجاتی ہے، کیوں کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اتصال جسم کا ذاتی تقاضا ہے، لہٰذا جب (تقسیم کی وجہ سے) اتصال کے تمام درجات ختم ہوجائیں گے تو ان کے اصول کے مطابق جسم معدوم ہوجائے گا، کیوں کہ کسی بھی چیز سے اس کے ذاتی تقاضے کا ختم ہوجانا پوری ذات کا ختم ہوجانا ہے، فلاسفہ کی غلطی کا اصل منشا یہ ہے کہ (جسم کو غیر متناہی طور پر تقسیم کر کے) جسم کے تمام اتصالات کو ختم کر دینا انسان کے بس کی بات نہیں ہے، اس لیے کہ ایسی تقسیم درحقیقت پوری شئے کو معدوم کر دینا ہے، حالانکہ اِعدام اور ایجاد صرف اللہ تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے، لہٰذا جب فلاسفہ (تقسیم غیر متناہی کے ذریعے) تمام اتصالات کو ختم نہیں کر سکے تو انھوں نے یہ غلط اصول بنالیا کہ جسم کی تقسیم غیر متناہی طور پر ہوتی رہتی ہے، حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے؛ بلکہ غیر متناہی تقسیم ہم انسانوں کے بس کی بات نہیں ہے، اگر ہم جسم کے

تمام اتصالات کو ختم کر دیتے تو تقسیم متناہی ہو جاتی اور نتیجۃً جسم معدوم ہو جاتا، مگر یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کر سکتے ہیں۔

سو جس طرح جسم منقسم ہوتا رہتا ہے اور کسی بھی درجے میں اتصال باقی رہنے تک اسے جسم کہا جاتا ہے، عدم اسی وقت آئے گا جب کہ اتصال کے تمام مراتب ختم ہو جائیں، اسی طرح تصدیق بھی اپنے تمام مراتب ختم ہو جانے تک منتفی نہیں ہوگی اور اس کے کسی ایک جز کے فوت ہو جانے سے اس کی جگہ کفر کا کوئی جز نہیں آئے گا، کیوں کہ ایمان بھی (سیاہی کی طرح) وسیع عرض ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ مرحلہ بمرحلہ گھٹنے کے بعد ایک وقت ایسا آتا ہے کہ ایمان کے تمام درجات ختم ہو جاتے ہیں، پھر اس پر کفر طاری ہو جاتا ہے؛ لیکن ہم ان اجزاء کی تعداد سے ناواقف ہیں اور یہ بھی نہیں جانتے کہ تمام مراتب ختم کب ہوتے ہیں؟ البتہ اجمالاً اتنا ضرور جانتے ہیں کہ ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ جب تمام درجات ختم ہو جاتے ہیں، پھر اس پر ایمان کا اطلاق نہ ہوگا۔

میں ابھی بتا چکا کہ یہ بحث محدثین میں نہیں تھی؛ بلکہ یہ متاخرین کی ایجاد کردہ عقلی بحث ہے، محدثین کا اختلاف تو نفسِ ایمان کی کمی زیادتی کے بارے میں ہے، نہ کہ بعد التحلیل ایمان کے اجزاء کے بارے میں۔ اب سمجھ لیں کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے قول و عمل کا، وہ ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں؛ کیوں کہ انھوں نے عمل کو ایمان میں داخل کیا، لہٰذا جو اچھے عمل کرے گا اس کا ایمان تام ہوگا اور جس نے عمل میں کوتاہی کی اس کا ایمان لامحالہ ناقص رہے گا۔

اور جن حضرات نے اعمال کو ایمان میں داخل نہیں قرار دیا؛ بلکہ صرف تصدیق ہی کو ایمان قرار دیا تو ان کے موقف کے مطابق کمی زیادتی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ پتا چلا کہ اصل اختلاف اعمال کو ایمان میں داخل ماننے اور ایمان سے خارج قرار دینے کا ہے اور یہ کہ ایمان کسی ایک امر کا نام ہے یا چند امور کا؟ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بعد میں یہ عنوان قائم فرمایا ہے کہ "بَابُ أُمُورِ الإِيمَانِ" لہٰذا جو حضرات ایمان کو مرکب قرار دیتے ہیں ان کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ ایمان کے امور کو ذکر کریں اور جن حضرات کے نزدیک ایمان بسیط ہے ان کے نزدیک ایمان کے کوئی اجزاء و امور نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ (ایمان میں کمی زیادتی کی) بحث مستقل نہیں ہے؛ بلکہ اس بحث کی فرع ہے کہ ایمان میں قول و عمل داخل ہیں یا نہیں؟

اختلاف کی حقیقت:

میں بھی اولاً اس اختلاف کی تحقیق یہی سمجھتا تھا اور اکثر شارحین کا میلان بھی یہی ہے، پھر بعد میں میں نے محدثین کی بات میں ایک اور زیادتی دیکھی جس سے مُراد بدل گئی اور میں حقیقت حال سمجھ گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرات محدثین

فرماتے ہیں کہ ''ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معصیت کی وجہ سے گھٹتا ہے۔'' اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ حضرات تصدیق باطنی میں کمی زیادتی کے قائل ہیں، نہ کہ ایمانِ مرکب میں؛ اس لیے کہ ان کی عبارت سے پتا چلتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں؛ بلکہ ایمان کی کمی زیادتی میں اعمال کا دخل ہوتا ہے، وہ ایمان کی کمی زیادتی کا سبب بنتے ہیں، اعمال ایمان میں داخل ہوکر تصدیق وایمان کے اضافے میں مؤثّر ہوں ایسا نہیں ہے، لہٰذا ان کے نزدیک عمل میں کوتاہی درخت سے ٹہنی کے کٹ جانے کی طرح نہیں ہے؛ بلکہ درخت کو پانی نہ دینے کی طرح ہے کہ پانی نہ ملنے سے وہ خشک ہوجاتا ہے۔اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے محدثین کے اس قول کو نقل کرنے میں اختصارِ مُخِل سے کام لیا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اعمال کی حیثیت پہلی تشریح کے مطابق ایسی ہے جیسے انگلیوں کی حیثیت ہاتھ کے لیے ہوتی ہے، برخلاف اِس تشریح کے کہ اس میں اعمال کی حیثیت سبب کی طرح ہے۔اور پہلی تشریح کے مطابق اختلاف (کمی زیادتی میں) کمیت کے اعتبار سے تھا اور اب بحث کیفیت کے بارے میں ہے، لہٰذا محدثین کے قول "الإِيمَانُ قَولٌ وَّعَمَلٌ" میں متعدد تشریحات کی جا سکتی ہیں جیسا کہ گزرا، جب کہ محدثین کا یہ قول (الإِيمَانُ يَزِيدُ بالطاعة ويَنقُصُ بالمعَاصي) صرف سببیت میں منحصر ہے، اس کے علاوہ اس کی اور کوئی تشریح نہیں ہے، اور اس صورت میں یہ بحث بھی مستقل شمار ہوگی، نہ کہ پہلے مسئلے کی فرع، کیوں کہ ایمان خواہ مرکب ہو یا بسیط، سببیت کے معنیٰ کے اعتبار سے کمی زیادتی کے اختلاف کا محل بن سکتا ہے، پھر اس سببیت کے اعتبار سے ایمان میں کمی زیادتی کے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی منکر نہیں ہیں، کیوں کہ انشراح کا کم اور زیادہ ہونا معقول بات ہے، اور قرآن میں بھی اس بارے میں گفتگو ہے اور اسی پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ آیات محمول ہوں گی۔

اس تقدیر کے مطابق اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی بات سے تعرض فرمایا ہے جس سے محدثین نے تعرض نہیں فرمایا؛ کیوں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ایمان کے ایک مخصوص درجے سے متعلّق ہے جس پر نجات موقوف ہے، اور اسی کے بعد کفر کے علاوہ اور کوئی درجہ نہیں ہے۔لہٰذا تصدیق چاہے مراتب کمال اور انشراح کے اعتبار سے کم یا زیادہ ہو؛ مگر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تصدیق سے متعلّق مستقل ایک الگ بحث قائم فرمائی، یعنی ایسی تصدیق جس میں شک منتفی ہو، ظاہر بات ہے کہ انتفاء کے درجات میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا؛ لیکن انشراح کے مراتب میں فرق ہوسکتا ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان کا اطلاق:

اِمام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کبھی ایمان کا اِطلاق ایسے یقین پر ہوتا ہے جس میں اس کی نقیض (شک) بالکل نہ ہو،

اوراس میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، کیوں کہ انتفاء میں مراتب قائم نہیں ہوتے۔ اور ایمان کا اطلاق کبھی اس معنی پر ہوتا ہے کہ دِل پر یقین کا غلبہ وتسلط ہوجائے اور جوارح اس کے تابع بن جائیں، اور اکثر یہی مُراد ہوتا ہے، اس میں تفاوت کی گنجائش ہے۔ بس ان دونوں معانی میں التباس کی وجہ سے لمبی چوڑی بحثیں ہوئی ہیں۔

الغرض ہم چاہیں تو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرلیں، یعنی ایمان کے متعدد اطلاق ہیں، یا یہ کہیں کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جزوِایمان کے بارے میں بحث کی ہے؛ اس لیے کہ فقہاء کی نظر خلود فی النار اور نجاتِ اخروی سے متعلّق ہوتی ہے، خواہ دخولِ جنّت اَوّلی ہو یا مآلاً ہو۔ جب کہ محدثین کی نظر اس کامل نجاتِ اَوّلی پر ہوتی ہے جس کا حصول بغیر اعمالِ صالحہ کے ممکن نہیں۔ چنانچہ ایک فقیہ اُس مرتبۂ تصدیق سے بحث کرتا ہے جو مدارِ نجات ہو، خواہ نجات مآلی ہو، اسی طرح کفر کے بھی ان امور سے بحث کرتا ہے جو موجبِ خلود فی النار ہوں، یہ ایسے ہی ہے جیسے شہادت، کہ شہادت کو لے کر فقہاء کی بحث احکامِ دنیوی کو جاری کرنے سے متعلّق ہوتی ہے۔ اور جن پر یہ احکام جاری ہوتے ہیں وہ کم لوگ ہیں۔ جب کہ حدیث میں مذکورہ شہادت کا اطلاق بہت عام ہے۔

بہت سی جگہوں میں اس طرح ہوا ہے، قرآن وحدیث میں بھی انشراح کا ذکر ہے، جو ایک اعتبار سے تصدیق ہی ہے، اس لیے کہ انشراح تصدیق کے تابع اور اسی سے حاصل ہونے والی کیفیت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تصدیق پر ایمان کا اطلاق فرمایا، جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس معنیٰ سے کوئی تعرض نہیں فرمایا؛ بلکہ ایمان کے ایک مخصوص درجے کے بارے میں کلام فرمایا، جیسا کہ عقیدۃ الطحاوی کی ایک عبارت سے معلوم ہوتا ہے، اس بارے میں سب سے قوی اور مضبوط موقف بھی یہی ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وَالْإِيمَانُ وَاحِدٌ، وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ بِالْخَشْيَةِ، وَالتُّقٰى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوٰى، وَمُلَازَمَةِ الْتقویٰ".

کہ ایمان ایک ہی ہے اور تمام مؤمنین اصلِ ایمان سے متصف ہونے میں بالکل برابر ہیں؛ البتہ ان میں ایک دوسرے کو فضیلت خشیت، تقویٰ، ہوائے نفس کی مخالفت اور التزامِ اولیٰ کی وجہ سے حاصل ہوگی۔

معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی اصل ایک ہی قرار دی، جس میں تمام مؤمنین کو برابر قرار دیا، یہی وہ درجہ ہے جس میں اگر کمی ہوجائے تو کفر اس کی جگہ لے لے گا، جب کہ ایمان کے دیگر متعلقات مثلاً خشیت وغیرہ میں تفاضل کو باقی رکھا ہے، اس سے پتا چلا کہ ایمان تقویٰ اور خشیت کے معنیٰ میں کم اور زیادہ ہوسکتا ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس

صراحت کے مطابق مؤمنین ان امور میں ایک دوسرے سے افضل ہو سکتے ہیں، البتہ ایمان کی اصل ایک ہی رہے گی، جس میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

مناطقہ کے نزدیک یہ اختلاف محض لفظی ہے:

اس بحث سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ اختلاف مناطقہ کی اصطلاح کے مطابق نزاعِ لفظی نہیں ہے؛ کیوں کہ اس طرح کا نزاعِ لفظی مبتدی محصلین میں بھی نہیں ہوتا، چہ جائے کہ ائمہٗ مجتہدین کی طرف اسے منسوب کیا جائے؛ بلکہ یہ ایک نظری اختلاف ہے، بایں طور کہ ایک نظریہ ایک صحیح رُخ کی طرف لے جارہا ہے اور دوسرا دوسرے صحیح رُخ تک پہنچاتا ہے، ہر ایک کے پاس اپنا صحیح موقف ہے کہ ایک کے نزدیک نجات پانے والا دوسرے کے نزدیک بھی ناجی ہے اور ایک کے نزدیک ہلاک ہونے والا دوسرے کے نزدیک بھی ہلاک ہی شمار ہوگا۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے اسی مرتبے سے بحث اس وجہ سے فرمائی کہ محدثین کے نزدیک ایمان متعدد امور کے مجموعے کا نام ہے، حالانکہ پورا مجموعہ نجات کا مدار نہیں ہے کہ مجموعے کے ایک جز کے فوت ہونے سے بندہ نجات سے محروم ہوجائے؛ لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ضروری سمجھا کہ ایمان کے اس حصے کی جانب متوجہ فرمادیں جس پر نجات کا دارومدار ہے، ظاہر ہے کہ یہ بھی بہت اہم پہلو ہے، لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ فرمائی کہ (اقوال واعمال) سے مرکب مجموعہ نجاتِ مطلقہ کے لیے مدار نہیں ہے؛ بلکہ پورا مجموعہ صرف نجاتِ اَوّلی کا مدار ہے۔

اب رہی بات اس ایمان کی جس کے مفقود ہونے سے بندہ مطلقاً نجات سے محروم ہوجاتا ہے تو وہ تصدیق ہے، اسی لیے کسی نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس طرح نقل نہیں کیا کی ''ایمان نہ طاعت سے بڑھتا ہے اور نہ معصیت سے کم ہوتا ہے۔'' جو کہ محدثین کے قول کی صریح نقیض ہے، جس سے باعتبارِ سرایت اور تاثیر بھی کمی زیادتی لازم آتی ہے، حالانکہ یہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد نہیں ہے، معلوم ہوا کہ (امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے کمی زیادتی کی) نفی کو (محدثین کے) محل ایجاب کے مقابلے میں نہیں رکھا گیا۔

حاصل کلام یہ کہ محدثین سے کمی زیادتی کا اثبات اِجمالاً منقول ہے، جس سے نفسِ ایمان میں بھی کمی زیادتی کے ثبوت کا وہم ہوتا ہے، پھر محدثین سے کمی زیادتی کا اثبات اعمال کی جہت سے منقول ہے، جس سے تاثیر بھی ثابت ہوتی ہے۔ اور جب اعمال اَسباب ٹھہرے تو ایمان صرف تصدیق ہی کو کہا جائے گا، اور اُس صورت میں محدثین کے نزدیک زیادتی صرف ثمرات اور نورِ ایمان میں شمار ہوگی۔ اب بات بالکل واضح ہوگئی اور اطمینانِ قلب بھی حاصل ہوگیا کہ جو چیز محدثین کے نزدیک بڑھتی اور گھٹتی ہے وہ انبساطِ ایمان ہے جس میں اعمال کی تاثیر ہوتی ہے، اور یہ بھی تصدیق شمار ہو

سکتی ہے جب کہ کسی چیز کے مبدأ پر شئے کا اطلاق کیا جائے۔ اگر محدثین نے اعمال کی جزئیت مُراد لی ہوتی تو وہ یوں کہتے کہ ''ایمان طاعت سے وجود میں آتا ہے اور طاعت کے نہ ہونے سے معدوم رہتا ہے۔'' معلوم ہوا کہ محدثین نے جزئیت مُراد نہیں لی ہے؛ بلکہ ایمان میں اعمال کی سرایت اور اس کی تاثیر کو بیان کیا ہے۔

اور جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہا ہی نہیں ہے کہ ایمان طاعت سے بڑھتا نہیں ہے اور معصیت سے کم نہیں ہوتا تو پتا چلا کہ زیادتی کی نفی سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد ایمان کے ایک مخصوص درجے میں زیادتی کی نفی ہے، اسی لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس زیادتی کی نفی نہیں فرمائی جو طاعت کے ذریعے انبساطِ ایمان میں ہوتی ہے؛ بلکہ اعمال سے پہلے جو ایمان (بطورِ تصدیق) حاصل ہوتا ہے اس میں زیادتی کی نفی فرمائی ہے۔ اور تقویٰ وخشیت میں کمی زیادتی کی گنجائش رکھی ہے، جیسا کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت اس سلسلے میں پہلے گزر چکی۔ معلوم ہوا کہ (امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا) موردِ نفی وہ (محدثین کا) عین موردِ ایجاب نہیں ہے۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول: "لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنقُصُ" کا مطلب ہوگا کہ اصلِ ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ جب کہ محدثین کے قول: "يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ وَيَنقُصُ بِالمَعَاصِي" کا مطلب ہوگا کہ ایمان کے ثمرات اور اس کے انشراح میں کمی زیادتی ہوتی ہے، چنانچہ اختلاف کہاں رہا؟ ہر ایک نے اپنے موقف کا صحیح مفہوم ادا کیا ہے۔

اسی لیے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو انوکھی تعبیر قرار دیا ہے، جس سے لگتا ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کو تسلیم کرنے کے علاوہ ان کے پاس کوئی چارۂ کار نہیں۔

پھر میں نے ''تفسیر کشّاف'' میں دیکھا کہ خود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کی کمی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات کا جواب دیا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مؤمَن بہ کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہوتا تھا، اس لیے کہ شریعت (بشکل وحی) نازل ہو رہی تھی اور بتدریج بڑھ رہی تھی، لیکن جب شریعت کا نزول مکمّل ہوگیا، دین تام ہوگیا اور نسخ وتبدیل کا کوئی احتمال باقی نہیں رہا تو اس میں زیادتی کا احتمال بھی محال ہوگیا، چنانچہ اب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے بعد اس میں کمی زیادتی کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ اس سے میں نے یہ سمجھا کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لائی ہوئی مکمّل شریعت کی اطاعت کا ارادہ کرنا ہے، یہ ارادہ پوری شریعت کو جامع ہونا چاہیے، جس سے کوئی بھی جز چھوٹنے نہ پائے، لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول: "لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ" کا مطلب ہوگا کہ التزامِ طاعت میں تمام مؤمَن بہ داخل ہوں، یہ نہیں کہ کچھ احکام میں التزامِ طاعت ہو اور کچھ میں ترک کر دیا جائے۔

لہٰذا جب ایمان تمام مؤمَن بہ کے التزام کا نام ہے جس میں نہ اضافہ ہو، نہ کمی ہو، تو اس مفہوم کے اعتبار سے ایمان میں کمی زیادتی کا تصوّر کیسے ہوسکتا ہے؟ لہٰذا کمی زیادتی کی نفی مؤمَن بہ پر وارد ہے نہ کہ ایمان پر، اس صورت میں "يَزِيدُ

وَيَنقُصُ" کے قائلین کا مطلب ہوگا کہ نفسِ ایمان بڑھتا اور گھٹتا ہے، جب کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے قول: "لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ" کا مطلب ہوگا کہ مؤمَن بہٖ کے اعتبار سے ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اِس مفہوم (مؤمَن بہٖ) کے اعتبار سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان اور ایک ادنیٰ اُمتی کے ایمان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ کیوں کہ ایک ادنیٰ اُمتی کا ایمان بھی اُن تمام مؤمَن بہٖ پر مشتمل ہوتا ہے جن پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ایمان تھا؛ کیوں کہ جس طرح حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جمیع شریعت میں طاعت کا التزام فرمایا اسی طرح ایک ادنیٰ مؤمن بھی پوری شریعت میں طاعت کا التزام کرتا ہے، لہٰذا اس مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ فرق خشیت، تقویٰ اور مخالفت نفس وغیرہ میں ہوگا، اگر اس اعتبار سے موازنہ کیا جائے تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا ایمان پوری اُمّت کے مقابلے میں بھاری ہوگا۔

اس کی نظیر وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی روایت سے نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

خرج علينا رسول اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم وفي يده كتابان، فقال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا إلا أن تخبرنا يا رسولَ اللهِ، قال للذي في يده اليمنى: هذا كتاب من رب العالمين بأسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم. (سنن الترمذي:۲۱۴۱)

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے دست مبارک میں دو خط لے کر تشریف لائے اور دریافت فرمایا کہ کیا تم جانتے ہو کہ یہ دونوں خط کیا ہیں؟ ہم نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! ہم نہیں جانتے، آپ ہی بتا دیجیے! تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دائیں ہاتھ والے خط کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ اللہ ربّ العالمین کی جانب سے خط ہے، جس میں اہل جنّت، ان کے آباو اجداد اور ان کے قبائل کے نام درج ہیں، تمام اہل جنّت کو بالاحاطہ جمع کر دیا گیا ہے، اب ان میں کوئی کمی بیشی نہ ہوگی۔

تو جیسے اِس روایت میں کمی زیادتی کی نفی ان لوگوں کے ناموں کی طرف راجع ہے جو خط میں درج ہیں اسی طرح ایمان میں کمی زیادتی کی نفی اس کے اُن احکام کی طرف راجع ہے جو مؤمَن بہا ہیں، البتہ ایمان کی صورتِ مثالیہ میں کمی زیادتی کا ہونا قطعی ہے۔

کون سا نظریہ مفید و نافع ہے؟

جب آپ نے جان لیا کہ یہ محض ایک نظری اختلاف ہے تو ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کونسا نظریہ زیادہ مفید و نافع

ہے؟ لہٰذا ہم یہ کہتے ہیں کہ ایمان اگر مجموعے کا نام ہو تو اعمال کے مقابلے میں ایمان کا باعتبارِ تعبیر کوئی امتیاز نہیں رہے گا اور تمام اجزائے ایمان کے یکساں ہونے کا وہم ہوگا۔ چوں کہ ایمان اعلیٰ مقاصد میں سے ایک برگزیدہ عمل، تمام اعمال کی شرط اور بُنیاد ہے اس لیے ہم نے ایمان کو اعمال سے علاحدہ مکمّل بالذات ایک حقیقت تامہ کا درجہ دیا، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول قول کی طرح ایمان کو اعمال کا معاہدہ نہیں قرار دیا، جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایمان کی حیثیت ورُتبے میں کوئی تخفیف وکمی لازم نہیں آئے گی جیسا کہ ایمان کو دیگر اجزاء سے مرکب قرار دینے میں ہے، کیوں کہ اعلیٰ وادنیٰ، اصل وفرع اور تابع و متبوع کا شمار ایک ساتھ نہیں کیا جاسکتا؛ سو ایمان کی اپنی مستقل حقیقت، اس کی قدر ومنزلت تب ہی ظاہر ہوسکتی ہے جب کہ وہ اعمال سے علاحدہ ہو، اور ظاہر ہے کہ جب اصلِ ایمان اپنی عظمت شان کے پیش نظر اعمال سے علاحدہ ہے تو وہ بسیط ہی شمار ہوگا۔

الغرض محدثین کا قول بھی ایک صحیح نظریہ ہے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات بھی مبنی برصحت ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ محدثین کا کلام اجمالی طور پر شئے کے متعلقات وفروع کو اصل کے ساتھ جوڑنے کی جانب مشیر ہے، جب کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا کلام حقیقت کی ترجمانی کرتے ہوئے ہر ایک کو اس کا حصّہ دے کر اس کے درجے میں رکھتا ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسا کہ کئی بار گزرا۔

یہ اختلاف بمقتضئ احوال تھا:

پھر تفتیش کے بعد پتا چلا کہ یہ اقوال ان حضرات کی جانب سے عقیدے کو بیان کرنے کے بارے میں صادر نہیں ہوئے؛ بلکہ احوال اس کے مقتضی تھے؛ کیوں کہ محدثین نے جب دیکھا کہ مرجئہ محض تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایمان ہو تو پھر کسی بھی معصیت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، گویا ان لوگوں نے اعمال کا مرتبہ گھٹا کر انھیں معطل و بے کار قرار دیا، ظاہر ہے کہ یہ بڑی جہالت ہے، لہٰذا محدثین نے ان کا رد کرتے ہوئے اعمال کو ایسا مہتم بالشان قرار دیا جس سے یہ وہم ہونے لگا کہ اعمال ایمان کا جز ہیں اور اعمال نہ ہوں تو ایمان بھی باقی نہ رہے گا، چنانچہ محدثین نے فرمایا کہ ''ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معاصی سے گھٹتا ہے۔'' ایمان کا اعمال کے ساتھ گہرا تعلق ہے، حتیٰ کہ اعمال کا زیادہ ہونا ایمان میں اضافے کا سبب اور اعمال کی کمی ایمان میں کمی کا سبب بنتی ہے، تو اب ان مرجئہ کا ایمان سے کیا تعلق رہ جاتا ہے؟ گویا حضرات محدثین نے اپنے اس قول سے یہ چاہا کہ لوگ اعمال کو معمولی نہ سمجھیں، یہی وجہ ہے کہ یہ قول (الإِيْمَانُ يَزِيْدُ بِالطاعة، ويَنقُصُ بِالمَعَاصِي) ان حضرات نے مسلسل تواتر کے ساتھ ذکر کیا، یہاں تک کہ محدثین

کے نزدیک یہ نظریہ اہل سنّت والجماعت کی پہچان بن گیا اور وہ لوگ جو اس نظریے میں ان کے مخالف تھے ان پر اِرجاء وغیرہ کا الزام لگایا؛ اس وجہ سے کہ محدثین نے ان کی وجہ سے آزمائش جھیلی تھی، لہٰذا جو بھی اس مسئلے میں ان سے تعبیر کا بھی اختلاف کرتا وہ اس کو مرجئہ کے زمرے و جماعت میں شمار کرتے اور ان کا معین و مددگار سمجھتے۔

اس کے بعد جب امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا اور آپ نے فتنۂ اعتزال وخروج کو بھانپ لیا تھا جو اس بات کے قائل تھے کہ مرتکب کبیرہ خلود فی النار کا مستحق ہے تو آپ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے باب میں اُن غلو پسند لوگوں کی تردید فرمائی جو اعمال کو اعمال کی حیثیت سے بڑھا کر درجہ دیتے تھے۔ اگر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ان کے مقابلے میں وہی بات فرماتے جو حضرات محدثین نے فرمائی تھی تو یہ معتزلہ وخوارج کی مزید اعانت ہو جاتی؛ لہٰذا امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے عنوان بدل دیا اور فرمایا کہ ''ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔'' اور اعمال کی حیثیت وہ نہیں ہے جو تم بیان کرتے ہو، اگرچہ اعمال بھی اہم ہیں؛ لیکن ایمان بھی کوئی معمولی چیز نہیں ہے، ایک مستقل شئے ہے، کسی کے تابع نہیں ہے؛ بلکہ ایسی بنیاد ہے جس پر نجات موقوف ہے، لہٰذا اگر کوئی بندہ عمر بھر کوئی عمل نہ کرے اور اس کا آخری جملہ ''لا الٰہ الا اللہ'' ہو تو وہ جنّت میں داخل ہوگا، ایسا نہیں جیسا تم کہتے ہو کہ اگر بندہ ایمان لے آئے اور کسی بھی طرح اسے تصدیق حاصل ہو جائے، پھر اس سے گناہِ کبیرہ صادر ہو تو اس کی مغفرت نہ ہوگی۔

معلوم ہوا کہ اِمام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اعمال کے درجے کو صرف تعبیر میں کم بیان فرمایا ہے، حقیقت میں نہیں، تا کہ ایمان کا استقلال (اعمال کے بغیر بھی اس کا معتبر ہونا) اور اعمال کے بغیر بھی اس کا تام ہونا واضح ہو۔ بس امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود حقیقت حال سے پردہ اٹھانا تھا، تا کہ کوئی حضرات محدثین کی اِس عبارت سے دھوکے میں آکر اعمال کو ایمان میں داخل نہ سمجھ بیٹھے اور ترکِ اعمال کو عدمِ نجات کا سبب نہ قرار دے۔ یہ اور بات ہے کہ اعمال ایمان میں مؤثّر ہیں۔

ایمان میں کمی وزیادتی سے متعلّق آخری بات:

یہ معلوم ہونا چاہیے کہ قرآنِ کریم میں صراحۃً ایمان میں اضافے پر تو دلالت موجود ہے؛ البتہ ایمان کے کم ہونے پر کوئی صراحت موجود نہیں ہے، مگر یہ کہ نقصان کا مفہوم لزوماً مُراد لیتے ہوئے یوں کہا جائے کہ جب ایمان میں اضافے کا ثبوت ہے تو اس میں کمی بھی ممکن ہے۔

امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب الفرائض'' میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ایک روایت نقل کی ہے: "الإِسلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنقُصُ" جس سے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے قصۂ توریث وغیرہ میں استدلال کیا ہے۔

نیز امام زَبیدی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک قول نقل کیا ہے: ''الإِيمَانُ يَزِيدُ، وَلَا يَنقُصُ'' شاید یہ ایمان کے ایک مخصوص درجے کے متعلق کلام ہے جو باعتبارِ انشراح زیادتی کو قبول نہیں کرتا، جیسا کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ملحوظ ہے۔ لہٰذا محض تعبیر میں بھی اگر اتباع اہم ہو تو الفاظِ حدیث کی اتباع اولیٰ ہے جو کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔

ایمان کا محل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے، جب کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ایمان کا محل دِماغ ہے، جیسا کہ ''مجمع البحار'' میں منقول ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ قابل اعتماد نہیں ہے؛ کیوں کہ مجھے متقدمین کی کسی بھی کتاب میں یہ نسبت نہیں مل سکی۔ جب کہ ہدایہ کے کتاب الجنائز میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ امام میّت کے سینے کے سامنے کھڑا ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ایمان دِل میں ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی ایمان کا محل قلب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حکماء کا یہ ماننا ہے کہ علوم دِماغ میں ہوا کرتے ہیں۔ قرآنِ کریم نے متعدد آیات میں یہ اعلان کیا ہے کہ ایمان قلب میں ہوتا ہے، میرے نزدیک بھی یہ متحقق ہے کہ معدنِ ایمان قلب ہے اور دِماغ اس کا مُظہر ہے، چوں کہ قلب سے اُٹھ کر دِماغ میں ظاہر ہونے کے درمیان فاصلہ نہایت کم ہوتا ہے، اس لیے کہہ دیا گیا کہ ایمان دِماغ میں ہوتا ہے۔ مجھے یہ تاویل اس لیے کرنی پڑی کہ قرآنِ کریم نے کئی آیات میں یہ اعلان کیا ہے کہ محل ایمان قلب ہے، لہٰذا ان آیات کے ظاہری معنیٰ کو میں ترک نہیں کرسکتا۔

قلب کو اُلٹا رکھنے سے متعلق ایک نکتہ:

یہ بات جان لیں کہ قلب کی حیثیت بھی انسان کے پہلو میں ایک چھوٹے سے انسان جیسی ہی ہے، جس پر انسان کی صحت وبیماری اور صلاح وفساد کا مدار ہے، اللہ ربّ العزت نے اس کو اُلٹا رکھا ہے، اس کی حکمت مجھے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تخلیق مختلف انداز میں فرمائی ہے، چنانچہ بعض مخلوق نیچے سے اوپر کی جانب نکلی ہوئی ہیں، جیسے درخت، جس کی جڑ زمین میں اور شاخیں آسمان کی طرف ہوتی ہیں، بعض مخلوق ایسی ہیں جو عرض میں پھیلی ہوئی ہیں، جیسے حیوانات جو درمیانی مخلوق ہے۔ رہی بات انسان کی تو وہ چوں کہ آسمان سے زمین کی طرف اُترا ہے تو اس کی ساری تخلیق اوپر سے نیچے کی جانب بنائی گئی ہے، مثلاً انسان کا سر جو کہ اصل ہے، اوپر کی طرف ہے، برخلاف درخت کی شکل کے، کہ اس کی اصل (جڑ) زمین میں ہے۔ اور انسان کے تمام اعضاء نیچے کی جانب لٹکے ہوئے ہیں، مثلاً ہاتھ، پیر اور بال وغیرہ،

لہٰذا مناسب یہ تھا کہ دِل بھی نیچے کی جانب لٹکا رہے، چنانچہ قلب کی (منکوس) تخلیق میں اس کے عالی قدر ہونے کا اشارہ ہے، برخلاف دیگر تخلیق کے۔ پھر اس کو اللہ تعالیٰ نے بائیں جانب رکھا ہے، تاکہ دائیں جانب میں اس کی ملک رہے۔

جہاں تک بات ہے محلِ معرفت کی تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ قلب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ معرفت کا مفہوم علم سے قریب قریب ہے؛ لیکن معرفت ایمان نہیں ہے، بلکہ ایمان کے مقدّمات میں سے ہے۔ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ معرفت حقّہ یقینیہ ایمان کے لیے شرط ہے، جیسا کہ گزر چکا؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک ایمان وہی معتبر ہے جو یقینی استدلال سے حاصل ہو، جب کہ ہمارے نزدیک محض یقین ہی کافی ہے، خواہ یہ یقین تقلید کے ذریعے حاصل ہو، ہمارے نزدیک استدلال ضروری نہیں۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل فرمایا ہے کہ معرفت کی کمی زیادتی کے سبب ایمان بڑھتا اور گھٹتا ہے، جس سے پتا چلا کہ معرفت اور ہے اور ایمان اور ہے، یہ بالکل صحیح بات ہے۔ اس صورت میں محلِ معرفت کے بارے میں تردّد ہوگا کہ معرفت کا محل قلب ہے یا دِماغ؟ البتہ وہ معرفتِ مکتسبہ جو ریاضت ومجاہدے کے بعد حاصل ہو، جس کو ایمانِ کامل کہا جاتا ہے بلاشُبہ اس کا محل قلب ہے، اس وجہ سے اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ آئندہ ترجمے میں یہ فرماتے کہ ''ایمان فعلِ قلب ہے۔'' تو زیادہ بہتر ہوتا۔

روح کی تین قسمیں:

پھر یہ بات جان لیں کہ روح کی تین قسمیں ہیں: (۱) طبعی (۲) حیوانی (۳) نفسانی۔ روحِ طبعی کا محل جگر ہے، جس کا کام غذا رسانی کا ہے۔ روحِ حیوانی کا محل قلب ہے، جس کا فائدہ حیات ہے۔ اور روحِ نفسانی کا محل دِماغ ہے، جس کا ثمرہ حس ہے۔ غور وفکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حرکت اور روح دونوں ایک ہی ہیں، البتہ دونوں کے محل مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے نام الگ الگ ہیں۔ اطباء نے بدنِ انسانی سے متعلّق دس ہزار حکمتیں بیان کی ہیں، مگر انھوں نے قلب کے اُلٹا (منکوس) ہونے کی کوئی حکمت ذکر نہیں کی، میں نے اس کو ذکر کیا ہے۔ والعلم عند الله العليم الخبير.

اسلام وایمان کے درمیان نسبت

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اسلام وایمان کے درمیان مختلف اعتبار سے عموم وخصوص من وجہٍ کے سوا دیگر تینوں نسبتوں کو جائز قرار دیا ہے، اسی سے قریب قول امام دوانی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے کہ اسلام انقیادِ ظاہری کا نام ہے، یعنی شہادتین کا تلفظ اور اُن پر مرتّب ہونے والے تمام احکام کا اقرار کرنا۔

صحیح واسلامِ کامل بغیر ایمان کے ممکن نہیں، جب کہ اسلامِ ظاہری کبھی ایمان کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے، ارشادِ خداوندی ہے:

﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۖ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ۱۴]

”دیہاتی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ہیں، آپ فرما دیجیے کہ تم ایمان نہیں لائے، ہاں یہ کہو کہ ہم اسلام لائے ہیں۔“

بہر حال وہ اسلام جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر ہے وہ کبھی ایمان سے جدا نہیں ہوسکتا۔

مجھے دونوں کے درمیان جو فرق سمجھ میں آرہا ہے وہ یہ کہ ایمان قلب سے جوارح کی جانب ترقّی کرتا ہے، برخلاف اسلام کے، گویا آمد و رفت میں دونوں کی مسافت ایک ہی ہے، پس اگر ایمان کی علامات اعضاو جوارح پر ظاہر ہوں اور اسلام قلب میں راسخ ہو جائے تو دونوں ایک ہوں گے۔ اور اگر ایمان دِل تک ہی محدود رہ جائے اور اسلام اعضاو جوارح تک منحصر رہے تو دونوں علاحدہ شمار ہوں گے۔ یہاں اتحادِ مسافت اور باطن میں اسلام کی تاثیر سے میری مُراد نسبت احسان ہے، جیسا کہ حدیث جبرئیل میں "أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ" کے تحت آئے گا۔

لہٰذا جوارح سے ہونے والی عبادت ایسی ہو کہ اس میں بندہ اپنے رب کو اپنی نگاہوں کے سامنے پا رہا ہو، تو یہ دونوں مسافتوں کے اتحاد کی علامت ہے؛ کیوں کہ یہ رؤیت بالقلب ہے، اور جب ایسی رؤیت جوارح کے خشوع کے ساتھ جمع ہو جائے تو دونوں مسافتیں متحد ہو جاتی ہیں، نتیجۃً بندے کا ایمان اس کا عین احسان بن جاتا ہے اور اسلام عین ایمان بن جاتا ہے، اس صورت میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہتا، ورنہ اسلام جوارح تک ہی محدود رہے گا اور ایمان قلب تک، نہ تو اسلام باطن میں راسخ ہوگا اور نہ ایمان ترقّی کر کے اعضاو جوراح پر ظاہر ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ایمان کے باب میں ”معلوم بالضرورۃ“ اور ”تواتر“ کی بحث

جب ہم تصدیق کی حقیقت اور یہ کہ وہ علم ہے یا عمل؟ اس میں کمی بیشی ہوسکتی ہے یا نہیں؟ تصدیق کا محل کیا ہے؟ وغیرہ ابحاث سے فارغ ہو گئے، تو اب ضرورت اور تواتر کے معنی کو ذکر کریں گے اور یہ بھی ذکر کریں کہ گے متکلمین نے دونوں سے کیا مُراد لیا ہے؟ نیز کوتاہی کرنے والوں نے اس میں کیا کوتاہی کی ہے؟

لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ضرورت سے مُراد وہ امور واحکام ہیں جن کا نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دین میں سے ہونا بغیر دلیل کے بھی معلوم ہو، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متواتر ومشہور ہونے کی وجہ سے معلوم ہو، پھر یہ نقل ہوتے ہوئے طبقۂ عوام تک پہنچے اور عوام میں ایک ایسی معتد بہ تعداد بھی اس کو جانتی ہو جنھوں نے کبھی تعلیم دین کی طرف توجّہ نہ کی ہو، اگر کوئی شخص تعلیم

دین میں رغبت نہ ہونے کی وجہ سے ناواقف ہو، لیکن عوام اس کو جانتے ہوں تو وہ ضروری امر شمار ہوگا، مثلاً وحدانیت، نبوت، خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے ختم نبوت، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد نبوت کا منقطع ہونا، بعث و جزاء اور عذابِ قبر وغیرہ کو ضروری کہا جائے گا؛ کیوں کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ یہ دین کا حصہ ہے۔ اگر چہ فی نفسہا یہ امور نظر و استدلال پر موقوف ہیں، مثلاً توحید، نبوت اور بعث و جزا، ان میں سے ہر ایک فی نفسہٖ نظری ہے؛ لیکن ان کا دین محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں سے ہونا ضرورۃً معلوم ہے، نیز ضرورت سے متکلمین کی مُراد یہ نہیں ہے کہ جوارح کے ذریعے ان کا بجالانا ضروری ہو، جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے۔

چنانچہ کبھی کسی چیز کا مستحب یا مباح ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا منکر کافر شمار ہوتا ہے، حالانکہ اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، مثلاً مسواک کرنا، رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا ثبوت نیز اس کا امر دین ہونا بطورِ علم ضروری ثابت ہے؛ لیکن عمل اور اس کے ضمن میں مرتّب ہونے والے حکم کے پہلو سے لازم نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث کبھی متواتر ہوتی ہے اور اس کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے علی سبیل الضرورۃ ہوتا ہے؛ البتہ اس میں موجود حکم عقلی اعتبار سے نظری ہوتا ہے، جیسے عذابِ قبر کی حدیث، کہ اس کا ثبوت نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشہور ہے، لیکن کیفیت عذاب کا سمجھنا دشوار ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ ایمان کہتے ہیں ان تمام باتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کو جن کو لے کر آپ آئے ہیں، خواہ وہ متواتر نہ ہو، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے احکام کی بجاآوری کا التزام کرنا اور اِس دین کے علاوہ دیگر تمام ادیان سے براءت کا ظاہر کرنا۔

اور متکلمین میں سے جن حضرات نے ایمان کو ضروریات پر منحصر کیا ہے تو وہ اس لیے کہ صرف مؤمَن بہٖ ہی قطعی نہیں ہے، بلکہ ان کے فن کا موضوع بھی قطعی ہے، اس لیے ان کے نزدیک کسی امر ضروری کے انکار ہی کی وجہ سے تکفیر ہوگی۔

حضرات متکلمین کے برخلاف فقہاء چوں کہ اخبارِ آحاد سے بھی بحث کرتے ہیں، اس لیے آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک امر ظنی کے انکار پر بھی تکفیر ہوتی ہے، لہٰذا حضرات فقہاء کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ ایمان کی مذکور تعریف نہ کریں؛ کیوں کہ (اِس تعریف میں) ضرورت کی قید متکلمین کے موضوع سے مناسبت رکھتی ہے نہ کہ فقہاء کے، فقہاء کے لیے ایمان کی مناسب تعریف یہی ہے کہ ایمان آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لائی ہوئی تمام باتوں کا اعتقاد رکھنا ہے، اگر امر قطعی ہے تو اعتقاد بھی قطعی اور ظنی ہے تو اعتقاد بھی ظنی ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ فی نفسہٖ قطعی بات کا انکار ہی انسان کے لیے موجب کفر ہوتا ہے، البتہ اس کی تکفیر پر مفتی کو متنبہ کرنے والی دلیل کبھی حدیث آحادی بھی ہوسکتی ہے، جو مفتی کو توجّہ دِلائے گی کہ فلاں بات کا انکار کفر ہے، پھر وہ بات

(جس کا انکار کیا گیا ہو) واقعۃً قطعی ہوگی، اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے کہ ایک عالم شخص نے متواترات وقطعیات کو جمع کر کے ان کی فہرست بنائی، لیکن کچھ باتوں سے وہ غافل رہا اور اس کا ذہن ان باتوں تک نہ پہنچ سکا، لہٰذا اس نے فہرست میں ان باتوں کو داخل نہیں کیا، پھر کسی ایک شخص نے آ کر اس کو مزید کچھ قطعیات سے باخبر کیا تو اس نے اِس ایک آدمی کے کہنے پر ان قطعیات کو اپنی فہرست میں داخل کیا، تو جس طرح اس مثال میں ایک شخص کی بات سے مزید قطعیات پر توجّہ ہوئی اسی طرح اس مسئلے میں بھی تکفیر کسی کی اسی وقت کی جائے گی جب کہ وہ فی نفسہٖ کسی قطعی بات کا منکر ہو، البتہ مفتی خبر واحد سے بھی مسئلۂ تکفیر کی دلیل حاصل کر سکتا ہے، لہٰذا تکفیر کی بنیاد دلیل ظنی پر بھی بلاشبہ ہو سکتی ہے، اس لیے کہ یہاں ظن حکم کو معلوم کرنے کے طریقے میں ہے، نہ کہ اس امر میں جو کافر کے لیے موجب کفر ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے قیاس کے ذریعے فرض وحرام کو ثابت کرنا، جس میں چیز کی حقیقت کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ طریق ثبوت کو، یا وہ اجماع جو آحاد سے منقول ہو، البتہ متکلمین کی تکفیر قطعی ہوگی، جب کہ فقہاء کی تکفیر کبھی ظنی بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف درحقیقت مسئلے میں نہیں ہے؛ بلکہ فن اور موضوع کا اختلاف ہے کہ فقہاء کا موضوع مکلّف بندے کا فعل ہے اور ان کے بیشتر مسائل ظنی ہوتے ہیں، جب کہ متکلمین کا موضوع علم قطعی ہے، لہٰذا اگر کوئی متکلم علم فقہ میں کلام کرے تو تکفیر میں فقہاء کی موافقت کرے گا اور اگر کوئی فقیہ متکلمین کے فن میں گفتگو کرے تو کفر کا حکم اسی وقت لگائے گا جب کہ قطعیات کا انکار ہو۔

تواتر کی اقسام

(۱) تواتر کبھی من حیث الاسناد ہوتا ہے، جو کہ مشہور ومعروف ہے، جیسے حدیث: "مَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتعمدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".

(۲) تواتر کبھی من حیث الطبقہ ہوتا ہے، جیسے قرآنِ پاک کا تواتر، کہ اس کا تواتر واضح طور پر مشرق ومغرب میں درس وتلاوت اور حفظ وقراءۃ کی شکل میں ہے، اور پوری اُمّت نے نسل درنسل اسے حاصل کیا ہے، لہٰذا تواتر طبقہ میں کسی سند معین (فلان عن فلان) کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۳) کبھی تواتر توارثِ عمل کی شکل میں ہوتا ہے، یعنی کسی چیز پر عمل صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لے کر ہمارے دور تک چلا آ رہا ہو، جیسے: مسواک کرنا۔

(۴) تواتر کی چوتھی قسم تواترِ قدرِ مشترک ہے، جیسے: معجزات کا تواتر، اس لیے کہ ان کی روایات اگرچہ انفرادی

اعتبار سے آحاد ہیں؛ لیکن قدرِ مشترک متواتر قطعی ہے، جیسے: حاتم کی سخاوت، کہ اس کے قصے اگر چہ انفرادی طور پر آحاد ہیں، مگر اس کی سخاوت تواتر سے معلوم ہے۔ اور کبھی ایک ہی چیز میں یہ اقسام جمع بھی ہو جاتی ہیں۔

اس بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ نماز فریضہ ہے، جس کی فرضیت کا اعتقاد فرض ہے، اس کا علم حاصل کرنا فرض ہے، اس کا انکار کرنا اور اس سے جاہل رہنا کفر ہے۔ مسواک سنّت ہے، اس کی سنیت کا اعتقاد فرض ہے، کیوں کہ وہ متعدد قسموں کے تواتر سے ثابت ہے، اس کا علم حاصل کرنا سنّت ہے، اس کا انکار کفر ہے، اس سے جاہل رہنا محرومی کا سبب ہے اور اس کا ترک کر دینا باعث عتاب وعقاب ہے۔

تواتر کے بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا وقوع بہت کم ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ''شرح نخبۃ الفکر'' میں نقل فرمایا ہے کہ بعضوں نے اس کی مثال کا بھی انکار کیا ہے، بعض حضرات اس کے بہت ہی کم ہونے کے مدّعی ہیں اور بمشکل اس کی ایک دو مثالیں ذکر کرتے ہیں، حالانکہ میں نے جو بات ذکر کی اس کے مطابق ہماری شریعت میں اس کی مثالیں اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کا احصاء مشکل ہے اور ان کی فہرست بھی نہیں بنا سکیں گے، کبھی اس بات کی طرف توجّہ نہیں ہوتی، اگر کوئی متوجّہ ہو تو وہ تواتر کو بداہۃً پائے گا، اِس پر تنبیہ کی ضرورت ہے۔

کفر کی اقسام

اس مقام سے متعلّق یہ ہماری آخری بات ہے، تاکہ مسئلۂ ایمان اور اس میں اختلافات کے مواقع کا ذکر ہو جائے، پھر دورانِ گفتگو آپ کے سامنے کچھ باتیں آتی رہیں گی جن پر ہم ان شاء اللہ ان مواقع میں شرح و بسط کے ساتھ کلام کریں گے۔

آپ کو یہ بات معلوم ہے کہ کفر لغوی معنیٰ کے لحاظ سے ایمان کی ضد نہیں ہے؛ بلکہ شرعی معنیٰ کے اعتبار سے وہ ایمان کی ضد ہے۔ واحدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفر کی کئی قسمیں ہیں: (۱) کفرِ انکار (۲) کفرِ جحود (۳) کفرِ عناد (۴) کفرِ نفاق۔ کوئی بھی بندہ ان میں سے کسی کا ارتکاب کرے تو اس کی مغفرت نہ ہوگی۔

کفرِ انکار:...... یہ ہے کہ انسان قلب و زبان سے انکار کرے، نہ حق بات کا اعتقاد رکھے اور نہ ہی اس کا اقرار کرے۔

کفرِ جحود:...... یہ ہے کہ دِل میں حق کی معرفت ہو؛ لیکن زبان سے اس کا اقرار نہ کرے، جیسے: ابلیس کا کفر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ﴾ [البقرة:۸۹] یہاں کفرِ جحود مُراد ہے۔

کفرِ عناد:...... یہ ہے کہ دِل میں حق کی معرفت ہو، زبان سے اقرار بھی ہو؛ لیکن بطورِ دین اس کو قبول نہ کرے، جیسے جناب ابوطالب کا کفر۔

کفرِ نفاق:...... یہ ہے کہ زبان سے حق بات کا اقرار تو ہو؛ لیکن دِل سے انکار کرے۔



١ - بَابُ الْإِيمَانِ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلىٰ خَمْسٍ".

وَهُوَ قَوْلٌ، وَفِعْلٌ، وَيَزِيدُ، وَيَنْقُصُ، قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿لِيَزْدَادُوْآ إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾ ﴿وَزِدْنٰهُمْ هُدًى﴾ ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَاٰتٰهُمْ تَقْوٰهُمْ﴾ ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ اٰمَنُوا إِيمَانًا﴾ وَقَوْلُهُ: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالىٰ: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ وَالْحُبُّ فِي اللهِ، وَالْبُغْضُ فِي اللهِ مِنَ الْإِيمَانِ. وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلىٰ عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ: إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ، وَشَرَائِعَ، وَحُدُودًا، وَسُنَنًا، فَمَنِ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتّٰى تَعْمَلُوا بِهَا، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلىٰ صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: ﴿وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ وَقَالَ مُعَاذٌ: "اجْلِسْ بِنَا، نُؤْمِنْ سَاعَةً". وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: "الْيَقِينُ: الْإِيمَانُ كُلُّهُ". وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: "لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوىٰ حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ". وَقَالَ مُجَاهِدٌ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ "أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ! وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا". وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: ﴿شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا﴾ "سَبِيلًا وَسُنَّةً".

ترجمہ: ایمان کا بیان اور نبی پاک ﷺ کا فرمان کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے۔ ایمان قول اور فعل کا نام ہے، جو بڑھتا اور گھٹتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''تاکہ وہ (مؤمنین) اپنے ایمان میں بڑھ جائیں۔'' اور فرمایا: ''ہم نے ان کی ہدایت کو بڑھایا۔'' نیز فرمایا: ''اللہ تعالیٰ ہدایت یافتہ لوگوں کی ہدایت کو بڑھاتا ہے۔'' اور فرمایا: ''اور وہ لوگ جنھوں نے راہِ ہدایت اختیار کی اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت کو بڑھایا اور انھیں ان کا تقویٰ عطا فرمایا۔'' اور فرمایا: ''تاکہ ایمان والوں کا ایمان بڑھ جائے۔'' نیز (منافقین کے قول کو نقل کرتے ہوئے) فرمایا: ''تم میں سے کون ہے جسے اس (سورت) نے ایمان میں زیادتی بخشی ہے؟ پس جو لوگ ایمان لے آئے ہیں سو اس (سورت) نے ان کے ایمان کو زیادہ کر دیا۔'' اسی طرح اللہ عزّ وجل کا

فرمان ہے:"(جب لوگوں نے مؤمنین سے کہا کہ) تم ان سے ڈرو، تو (اس بات نے) مؤمین کے ایمان کو بڑھا دیا۔" نیز ارشادِ ربّانی ہے:"سو اس (منظر) سے ان (مؤمنین) کے ایمان اور اطاعت گزاری میں اضافہ ہی ہوا۔" اور اللہ تعالیٰ کے لیے محبّت رکھنا اور اسی کے لیے بغض رکھنا بھی ایمان کا جز ہے۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے عدی بن عدی کو لکھ کر بھیجا کہ "ایمان کے فرائض، احکام، حدود اور سنتیں ہیں، لہٰذا جو شخص انھیں مکمّل ادا کرے گا تو وہ کامل مؤمن شمار ہوگا، اور جو انھیں مکمّل ادا نہ کرے تو اس کا ایمان کامل نہیں، اگر میں زندہ رہوں گا تو تمہارے سامنے اس کو واضح کر دوں گا، تا کہ تم ان پر عمل پیرا ہو۔ اور اگر میں مر جاؤں تو مجھے تمھارے ساتھ رہنے کی کوئی تمنّا بھی نہیں ہے۔"

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا:"تا کہ مجھے اطمینانِ قلبی حاصل ہو جائے۔" اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:"تم بیٹھو، ہم کچھ دیر ایمان کی بات کریں۔" اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "یقین ہی مکمّل ایمان ہے۔" اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا:"بندہ تقویٰ کی حقیقت کو اسی وقت پا سکتا ہے جب وہ ان چیزوں کو چھوڑ دے جو اس کے قلب میں کھٹکتی ہوں۔" اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کریمہ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ [الشوریٰ:۱۳] کی تفسیر میں فرمایا:"اے محمد! ہم نے آپ کو اور حضرت نوح علیہ السلام کو ایک ہی دین کی تاکید کی ہے۔" اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ﴿شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا﴾ [المائدۃ: ۴۸] کی تفسیر میں فرمایا کہ (اس سے مراد ہے)"راستہ اور طریقہ۔"



وجہ مناسبت:

چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کے اجزاء شمار کرانا چاہتے ہیں، اس لیے آپ نے مناسب سمجھا کہ اوّلاً ایمان کے اہم اجزاء پر تنبیہ فرمائیں، چنانچہ اس باب کو نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان کے ذریعے شروع فرمایا؛ کیوں کہ اس حدیث میں لفظ بناء سے ایمان کے مرکب ہونے کی صراحت ہو جاتی ہے، نیز یہ حدیث ایمان کے اہم جزاء پر مشتمل ہے، اسی سے اس حدیث پاک میں پانچ امور کی تخصیص کی وجہ بھی معلوم ہوگئی، ورنہ اسلام کا اطلاق ان امورِ خمسہ کے علاوہ دیگر احکامِ مشروعہ پر بھی ہوتا ہے۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دعویٰ فرمایا کہ ایمان قول کا نام ہے۔ اور اس سے آپ کی مُراد ایسا قولِ صادق ہے جو باطن کے موافق ہو، جس کے ماتحت تصدیق بھی داخل ہے۔ نیز فرمایا کہ ایمان فعل کا نام ہے، جو عمل کے علاوہ شئے ہے، دیگر

محدثین کی عبارت میں لفظ "عمل" مذکور ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس لفظ کو کیوں بدل دیا اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکی، حالانکہ لفظ "عمل" ہی زیادہ مناسب ہے، نیز بخاری کے بعض نسخوں میں "فعل" کی جگہ لفظ "عمل" ہی مذکور ہے۔ گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دعوے کے دونوں اجزاء (قول و فعل) کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان: "بُنِيَ الإِسلامُ عَلىٰ خَمس" کے ذریعے مدلل فرمایا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان پانچ امور کے ضمن میں قول و عمل کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اسلام و ایمان امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک ہی ہیں۔

"یزید وینقص" کا مفہوم:

"يَزِيدُ وَيَنْقُصُ"...... آپ کو پتا ہے کہ محدثین کی تعبیر "يَزِيدُ بِالطاعَةِ، وَيَنقُصُ بِالمَعْصِيَةِ" ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اختصارِ مخل سے کام لیا ہے، کیوں کہ محدثین کی اس عبارت میں باء کا صلہ تاثیر کے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، جزئیت کے معنی اس سے نہیں نکلتے، لہٰذا محدثین کے اِس قول سے استشہاد بے محل ہوگا۔

البتہ یہ تاویل کی جائے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے محدثین کے اس قول میں باء کو تصویر کے معنیٰ میں لیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایمان بڑھتا ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ بندہ اپنے رب کی اطاعت کرے، یہ معنیٰ اگرچہ نحاۃ کے نزدیک مُراد نہیں لیا جاتا؛ مگر مصنفین کے نزدیک مستعمل ہے۔

مذکورہ بالا آیات کا واضح جواب یہ ہے کہ ان سے کمی زیادتی پر استدلال بے محل ہے، اس لیے کہ ان آیات کا تعلق صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ہے، جن کا ایمان کامل تھا، لہٰذا ان کے حق میں نفسِ ایمان میں کمی زیادتی کے کوئی معنیٰ نہیں، اور اگر نور اور انشراح کے اعتبار سے کمی زیادتی مُراد لی جائے تو ہم بھی اس کمی زیادتی کے منکر نہیں۔ نیز یہ گزر چکا ہے کہ نورِ ایمان کا مفہوم امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتبر ہے، لہٰذا آپ کا آیت کریمہ: ﴿لِيَزْدَادُوٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ ۭ﴾ [الفتح:٤] سے دلیل اخذ کرنا صحیح ہوگا۔ اس بحث کے لیے "تفسیر کشاف" ملاحظہ ہو، کیوں کہ صاحب کشاف رحمۃ اللہ علیہ نے "مَعَ إِيمَانِهِم" میں ظرفِ لغو اور ظرفِ مستقر دونوں احتمال ذکر فرمائے ہیں۔ اگر ظرفِ لغو قرار دیں تو معنیٰ ہوں گے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ایمان پر قائم تھے، پھر اس پر مزید ایک ایمان آیا اور ان کے ایمانِ سابق کے ساتھ مل گیا۔ اور اگر ظرفِ مستقر قرار دیں تو معنیٰ ہوں گے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ایمان میں بڑھ گئے حال یہ کہ وہ اس سے پہلے بھی ایمان سے متصف تھے۔

زیادتیٔ ایمان پر دلالت کرنے والی آیات کا جواب احناف کی جانب سے جو دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ان آیات میں زیادتی مؤمَن بہٖ کے اعتبار سے ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں قرآنِ کریم کا نزول تھوڑا تھوڑا ہوا کرتا تھا، احکام کا نزول بتدریج ہو رہا تھا، لہٰذا جب کوئی حکم نازل ہوتا اور لوگ اس پر ایمان لاتے تو ان کے ایمان

میں اضافہ ہوتا، تو یہ زیادتی درحقیقت مؤمَن بہ میں ہوتی، جس کو نفسِ ایمان کی زیادتی سے تعبیر کیا گیا۔ اس جواب کی نسبت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کی گئی ہے، اگر یہ نسبت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صحیح بھی ہو تب بھی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ان آیات کی توجیہ نہیں، بلکہ ان کے نزدیک ان آیات کے مفہوم کو واضح کرنا مقصود ہے، جیسا کہ یہی معنی ومفہوم عمدۃ القاری اور فتح الباری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ان آیات کی تفسیر میں منقول ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے:

میں کہتا ہوں کہ علاّمہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو تفصیل بیان فرمائی ہے اس سے ان آیات کا مفہوم مکمّل طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عہد نبوی میں لوگوں میں دو قسم کی جماعتیں تھیں: ایک جماعت (منافقین کی) وہ تھی کہ جب ان کے سامنے اجمالاً اسلام پیش کیا جاتا تو وہ ایمان لے آتے، پھر جب ان پر مصائب آتے اور مشقّت والے اعمال درپیش ہوتے تو یہ لوگ پیچھے ہٹنے لگتے، ان کے دِل تنگ ہونے لگتے اور ان کی زبانیں گُنگ ہوجاتیں، ان میں سے کچھ لوگ اس طرح کی باتیں کرتے: ﴿لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ ؕ﴾ [التوبة:٨١] تم گرمی میں (راہِ خدا میں) مت نکلو۔ اور کچھ لوگ کہتے: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّااتَّبَعْنٰكُمْ ؕ﴾ [آل عمران:١٦٧] اگر ہم اسے جنگ شمار کرتے تو تمھارے ساتھ ہوتے۔ جب کہ دوسری جماعت (مؤمنین مخلصین کی) ایسی تھی کہ جب وہ ایک مرتبہ ایمان لے آتی تو اس پر ثابت قدم رہتی اور مصائب وحوادث ان کے ایمان میں مزید شدّت، ثابت قدمی، استقامت اور تسلیم ورضا کے باعث بنتے، یہی وہ فریق ہے جس کے ایمان میں یہ اضافہ ہوا اور ان کے حسنات اللہ تعالیٰ کے یہاں مقبول ہوئے۔ اس تقریر کو جب پہلے جواب سے ملایا جائے گا تو وہ مزید واضح ہو جائے گا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تدریجاً نزولِ احکام کے وقت یہ حضرات ایمان پر ثابت قدم رہتے، ان کو کبھی کوئی شک وشُبہ پیش نہ آتا اور نہ ہی ان کا ایمان مشقّتیں جھیلنے کی وجہ سے کمزور ہوتا، بلکہ ان کے قلوب کو مسلسل شرحِ صدر رہتا تھا، برخلاف ان منافقین کی جماعت کے جو دِن کے پہر ایمان لاتے اور کوئی مشکل حکم آتا تو رات کے پہر ایمان سے منھ موڑ لیتے، معلوم ہوا کہ راہِ خدا میں مشقتوں کو برداشت کرتے ہوئے ایمان پر ثابت قدم رہنا ہی زیادتی ایمان کا مصداق ہے، جب کہ اس سے پہلو تہی برتنا نقصانِ ایمان کا مصداق ہے۔

﴿وَزِدْنٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ۖ﴾ ہدایت سے کیا مراد ہے؟

﴿وَزِدْنٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ۖ﴾ چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہدیٰ، اسلام، ایمان، دین اور تقویٰ سب (مصداق کے اعتبار سے) ایک ہیں، لہٰذا آپ کا ہدایت کی زیادتی سے ایمان کی زیادتی پر استدلال کرنا درست ہے۔ اور

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں، مفہوم کے اعتبار سے متحد نہیں، جیسے خود لفظ معنی، مفہوم اور مدلول بھی مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں، یہ تمام الفاظ مترادفہ نہیں ہیں، یہ ممکن بھی نہیں؛ کیوں کہ مفہوم میں اتحاد شاذ ونادر ہی ہوتا ہے، بلکہ یہ اتحادِ ذات اور اتحادِ وجود کے مقابلے میں بھی قلیل الوقوع ہے، جیسے: انسان اور اس کی حدّ تام (حیوانِ ناطق) دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں، لیکن مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں۔ رہی بات اتحادِ وجود کی تو وہ اتحادِ ذات اور اتحادِ مفہوم دونوں سے وسیع ہے؛ کیوں کہ دو ذات اور دو مفہوم کے تغایر کے باوجود ان کے درمیان اتحادِ وجود ممکن ہے، جیسا کہ ابن سینا رحمۃ اللہ علیہ نے جنس اور فصل کے باب میں کہا ہے کہ دونوں ذات کے اعتبار سے متغائر اور وجود کے اعتبار سے متحد ہیں، ملّا حسن کا اعتراض معتبر نہیں، مزید تفصیل اس کی جگہ دیکھ لی جائے۔ اور امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ کہا ہے کہ وجود عین ماہیت ہے، اس سے ان کی مُراد اتحاد فی المفہوم نہیں، بلکہ وجودِ حقیقی میں اتحاد ہے۔

﴿وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى ط﴾ یعنی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پہلے سے ہدایت پر قائم تھے، پھر اللہ ربّ العزت نے اپنی جانب سے انھیں مزید ہدایت عطا فرمائی، یہ بعینہٖ وہی تفصیل ہے جو ﴿اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ ط﴾ کے تحت گزر چکی، یعنی وہ پہلے سے ایمان پر قائم تھے، پھر انھیں مزید ایمان عطا کیا گیا، اس میں احتراس ہے، تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ جب انھیں ہدایت وایمان عطا کیا گیا تو شاید اس سے پہلے وہ ہدایت وایمان والے نہ تھے، اس شُبہے کو یہ کہہ کر دفع کر دیا گیا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے ان کے ایمان وہدایت میں اضافہ کر دیا گیا، مطلب کہ وہ پہلے بھی ہدایت وایمان پر قائم تھے۔

نکتہ: پھر ایک بات یہ سمجھ لیں کہ اہتدا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا فعل ہے اور ہُدیٰ اس کا ثمرہ ہے، غرض یہ کہ انھوں نے ایک عمل کو انجام دیا اور بڑی جدّ وجُہد سے اسے حاصل کیا، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے فعل ہی کی جنس سے ایک چیز کا ان میں اضافہ فرمایا، یہ اضافہ ان پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے بطورِ احسان ونوازش ہے۔ شیخ ناصر الدین ابن مُنیِّر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفر کا بھی یہی حال ہے کہ کفر کا کچھ حصّہ تو بندۂ کافر کے اپنے فعل وکسب سے سرزد ہوتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ کی جانب سے بطورِ سزا وغضب اس کفر میں اضافہ کر دیا جاتا ہے، تاکہ اس کا کفر اور بڑھ جائے۔ اور ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ لا فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا ج﴾ [البقرۃ:۱۰] میں بھی مُراد یہی ہو کہ ان منافقین کے دِلوں میں ان کے کسب نفاق کا مرض پہلے سے تھا، پھر من جانب اللہ ان کے اس مرضِ نفاق کو بڑھا دیا گیا۔

﴿فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا ق﴾ اس سے پتا چلتا ہے کہ ایمان کا اطلاق ثابت قدمی پر بھی ہوتا ہے۔

﴿اِيْمَانًا وَّتَسْلِيْمًا ﴿۲۲﴾ ط﴾ ایمان کہتے ہیں ذات کو باعظمت ماننا اور تسلیم کہتے ہیں بات ماننے کو۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر ایمان کا متعلّق بابِ عقائد سے ہو تو اسے تصدیق کہتے ہیں اور اگر ذات ہو تو اس کو تجلیلِ ذات یعنی اوامر ونواہی میں اس

ذات کی تصدیق کرنا کہتے ہیں۔

"وَالحُبُّ فِي اللهِ وَالبُغْضُ فِي اللهِ مِنَ الإِيمَانِ"......حب اور بغض احوال میں سے ہیں، کیوں کہ اکثر و بیشتر دونوں غیر اختیاری ہوتے ہیں۔امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں لفظِ "مِنْ" سے استدلال کیا ہے کہ وہ تبعیض کے لیے آتا ہے، لہٰذا اس کی دلالت جزئیت پر ہوئی، ہم (احناف) کہتے ہیں کہ "مِنْ" ابتدا و اتصال کے معنیٰ کے لیے ہے، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے:"أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُوْنَ مِنْ مُوْسىٰ". اس میں جزئیت پر دلالت نہیں ہے۔لہٰذا یہاں مطلب ہوگا کہ حب فی اللہ کی ابتدا ایمان سے ہوتی ہے اور اس کا اتصال بھی ایمان سے ہوتا ہے، جیسے درخت اپنے بیج سے اُگنا شروع ہوتا ہے۔امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایمان کے ثمرات پر بھی ایمان کا اطلاق ہوتا ہے، اس جگہ آپ کا طرزِ کلام بھی یہی ہے، جب کہ ہمارا کلام استدلال کے بارے میں ہے۔الغرض جواب یہی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ "مِنْ" کو تبعیضیہ قرار دیتے ہیں اور ہم ابتدائیہ و اتصالیہ قرار دیتے ہیں، نیز وہ ایمان کے ثمرات اور اس کے نور کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ہم ان چیزوں کو ایمان سے زائد قرار دیتے ہیں۔اختصار کے پیشِ نظر ہم اس جواب کو آئندہ بار بار نہیں دہرائیں گے۔

"وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيْزِ"...... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ ایمان کو مرکب قرار دیا ہے، لیکن لفظ ''استکمال'' اوصاف میں مستعمل ہے، برخلاف لفظ ''اِتمام'' کے، کیوں کہ لفظ اِتمام اجزاء میں استعمال ہوتا ہے، اور اس صورت میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے اس خط کو دلیل بنانا درست نہیں۔اور یہ بات ہمارے سامنے کئی مرتبہ گزر چکی کہ ایمان کے دو اطلاق ہیں: پہلا وہ ایمانِ کامل جو اعمال و احوال سے مرکب ہو۔اور دوسرا وہ جس کا اطلاق مخصوص و محفوظ درجے پر ہوتا ہے، اور یہ غیر مرکب ہوتا ہے۔لہٰذا ان تمام کے کلام میں جزئیت سے پہلا اطلاق مُراد ہے۔

﴿وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ ؕ﴾ یہ آیت کریمہ ہمارے خلاف حجّت ہونے کے بجائے ہمارے حق میں زیادہ حجّت بن سکتی ہے، کیوں کہ اس بات میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مالِ ایمان سے متصف تھے، نیز ایمان کے اعلیٰ درجے پر فائز تھے، لہٰذا یہ تو ممکن نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ایمان میں زیادتی کے طالب ہوں، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوال ﴿اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ؕ﴾ کے جواب میں آپ نے عرض کیا: ﴿بَلٰى﴾، معلوم ہوا کہ ایمان تو آپ کو پہلے سے حاصل تھا، البتہ اس سوال کے ذریعے آپ نے معنیٰ زائد کا مطالبہ کیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اگر اس آیت کریمہ سے استدلال کرنا چاہتے ہیں، تو انھیں مزید ایک مقدّمہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے جس کے بغیر یہ استدلال تام نہیں ہوگا، اور وہ مقدّمہ یہ ہے کہ اطمینان بھی مراتب ایمان کا حصّہ ہے۔آیت کریمہ پر کچھ کلام پہلے گزر چکا ہے۔

"نُؤْمِنْ سَاعَةً"......ظاہر ہے کہ اس سے مُراد تھوڑی دیر کے لیے ایمان لانا نہیں ہے، بلکہ مطلب وہ ہے جو ''حصن حصین'' میں ہے کہ "جَدِّدُوْ إِيمَانَكُمْ بِقَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا الله" یعنی ایمان کو تازہ کرنا، اس کا استحضار اور اس میں غور وفکر کرنا وغیرہ، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ایمان کی تر و تازگی، اس کی رونق اور سیرابی وغیرہ نفسِ ایمان سے علاحدہ چیزیں ہیں۔لیکن مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ تمام چیزیں ایک ہی قبیل سے ہیں۔

"اليَقِينُ الإِيمَانُ كُلُّهُ"......لفظ ''یقین'' کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک تو اعتقادِ جازم جو واقع کے مطابق ہو۔اور دوسرا یہ کہ یقین اعضاو جوارح پر اس طرح مسلط ہو کہ اعضاو جوارح اس کے تابع ہو جائیں۔اور یقین کے یہ معنیٰ صوفیائے کرام میں مشہور ہے اور یہی عین ایمان ہے۔

"كُل"......لفظ "كُلّ" متعدد اجزاء والی شئے کی تاکید کے لیے آتا ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست ہوگا، یہ علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، یہ شرح ''فتح الباری'' سے قدیم ہے، مگر چوں کہ اس کے مصنّف محدث نہیں ہیں، اس لیے صرف حلّ لغات پر اکتفا کرتے ہیں اور فن حدیث میں بہت غلطیاں کرتے ہیں۔ جیسے کہ ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ''شرحِ مؤطا'' میں ایسا ہوا، یہ شرح ان کے بیٹے کے پاس تھی، جب ان سے بھی اصلاح نہ ہو سکی تو وہ اس شرح کو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے پاس لے کر آئے، پھر حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصحیح فرمائی، مگر یہ تصحیح شدہ نسخہ اب دست یاب نہیں ہے۔

"وَقَالَ ابنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا"......مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تقویٰ عین ایمان ہے۔اور تقویٰ کہتے ہیں نفس کو شرک اور اعمالِ سیئہ سے بچانے اور اعمالِ صالحہ پر مواظبت اختیار کرنے کو۔اس تقریر سے استدلال صحیح ہوگا۔

﴿مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا﴾ مطلب یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام سے لے کر اب تک (اصولِ) دین وہی ہیں، فرق صرف جزئیاتِ دین میں رہا ہے، اسی طرح ایمان اجزاء والا ہونے کے باوجود امر واحد ہے۔اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دین و ایمان ایک ہی شئے ہیں، اور اس میں معترض کے لیے اعتراض کی بہت گنجائش ہے۔

"وَقَالَ ابنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنهُمَا"......اہل لغت کہتے ہیں کہ ''منہاج'' وسیع راستے کو کہا جاتا ہے، برخلاف لفظ "شِرْعَةٌ" کے، کیوں کہ لفظ "شِرْعَةٌ" ان راستوں (گھاٹ) کو کہا جاتا ہے جو سبیل سے پھوٹ کر نکلتے ہیں، اور جب منہاج ایک اور "شِرْعَةٌ" (گھاٹ) متعدد ہیں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حاصل ہوگیا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بحث ایمان کے سلسلے میں ہے نہ کہ لفظ "شِرْعَةٌ" کے بارے میں، خواہ آپ کے نزدیک دونوں قریب المعنیٰ ہوں، لہٰذا سنّت یہ "شِرْعَةٌ" کی تفسیر ہے۔اور یہاں لف ونشر غیر مرتّب ہے۔



٢ - بَابُ: دُعَاؤُكُمْ إِيمَانُكُمْ

لِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّيْ لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾ وَمَعْنَى الدُّعَاءِ فِي اللُّغَةِ: الإِيمَانُ.

---

٨ - حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَىٰ قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلىٰ خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ".

ترجمہ: تمہاری دُعا تمہارا ایمان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے کہ ''فرما دیجیے کہ میرے رب کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں اگر تم (اس کی) عبادت نہ کرو''۔ لغت میں دُعا کے معنی ایمان ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، حج کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا۔''

دعاء پر ایمان کا اطلاق:

"لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ" ...... اس میں دُعا پر ایمان کا اطلاق ہے، اور دُعا اعمال میں سے ہے، کیوں کہ دُعا کا مشہور طریقہ یہ ہے کہ اس میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں، چنانچہ یہ ہاتھ اور زبان کا عمل ہوا، لہٰذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال درست ہو گیا۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ محل نزاع سے اِس آیت کا کوئی تعلق نہیں ہے؛ کیوں کہ آیت کریمہ کفّار و فجار کے بارے میں ہے، جیسا کہ اس آیت میں آگے آنے والے جملے سے معلوم ہوتا ہے: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ [الفرقان : ٧٧]

نیز دُعا کا طریقہ بھی اس وقت ہمارے عرف کے مطابق ہاتھ اٹھانے ہی میں منحصر نہیں؛ بلکہ اس کی حقیقت وہ ہے جو

قرآن کہتا ہے:﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ؕ﴾ [الإسراء:۱۱۰] اور ﴿دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ۚ﴾ [یونس:۲۲] اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تمھارے رب کو تمھاری پرواہ ہے، کیوں کہ تم اُسے پکارتے ہو، اگر یہ معاملہ نہ ہوتا تو اسے تمھاری کوئی پرواہ نہ ہوتی۔ یہی مفہوم ایک اور آیت میں بھی ہے: ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ۝۳۳﴾ [الأنفال:۳۳] ''اور اللہ تعالیٰ انھیں عذاب نہیں دیں گے جب تک کہ وہ استغفار کرتے رہیں گے۔'' نیز حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد: "لَا تَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰى لَا يَبْقٰى فِي الأَرْضِ أَحَدٌ يَقُوْلُ: "اَلله، اَلله". کا بھی یہی مفہوم ہے کہ قیامت اسی وقت قائم ہوگی جب زمین میں کوئی بھی ''اللہ، اللہ'' کہنے والا باقی نہیں رہے گا۔ گویا دنیا کی بقا اللہ تعالیٰ کے بلند و بالا نام کی برکت سے ہے۔

اور اگر ہم حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تفسیر دیکھیں تو کہیں گے کہ آپ کی مُراد اس چیز پر تنبیہ کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اہمیت والی ہے، اور وہ ایمان ہے، کیوں کہ محض ہاتھ اٹھانا کوئی قابل توجّہ امر نہیں؛ بلکہ ایمان ہی ایسی اہمیت والی چیز ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ہم سب پر رحم فرماتے ہیں۔

اور جب اس بات پر تمام کا اتفاق ہے کہ کفّار کی دُعا دنیا میں سنی جاتی ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ کفّار کے استغفار میں بھی فی الجملہ کچھ فائدہ ہو۔

نیز امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت نقل فرمائی ہے ''قُلتُ: يا رَسولَ اللهِ، ابنُ جُدْعانَ كانَ في الجاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، ويُطْعِمُ المِسْكِينَ، فَهلْ ذاكَ نافِعُهُ؟ قالَ: لا يَنْفَعُهُ، إنَّه لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لي خَطِيئَتي يَومَ الدِّينِ'' (صحيح مسلم:۲۱۴) کہ ''آپ نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ابن جُدعان کے بارے میں دریافت کیا، جو زمانۂ جاہلیت میں صلہ رحمی کرتا تھا اور مساکین کو کھلاتا تھا کہ کیا اس کا یہ عمل اسے فائدہ دے گا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ سب اسے کچھ کام نہ آئے گا، کیوں کہ اس نے کبھی بھی یہ نہیں کہا کہ اے میرے رب! قیامت کے دِن میری مغفرت فرما دینا۔'' اس سے مستفاد ہوا کہ کفّار کے استغفار میں کچھ نہ کچھ فائدہ ضرور ہے، اگرچہ ان کا استغفار عذابِ جہنّم سے نجات نہیں دلائے گا۔ اس پر مزید کلام ابوابِ ایمان میں ان شاء اللہ آئے گا۔

اس معنی کے اعتبار سے آیت کریمہ ہماری بحث سے خارج ہوگی، اس لیے کہ بحث ایمان اور مؤمنین کے بارے میں ہے اور آیت کفّار کے بارے میں ہے؛ البتہ اس سے مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کا دلیل پکڑنا درست ہے، اس لیے کہ آپ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول "دُعاؤُكُمْ إيمانُكُم" سے دلیل پکڑی ہے جو بہر حال صحیح و درست ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث:

''مصنف ابن ابی شیبہ'' [1] میں ہے کہ ''اسلام علانیہ ہوتا ہے، اور ایمان یہاں ہوتا ہے۔(یہ کہتے وقت) آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک کو سینے پر مارا۔'' اس روایت کے تمام رواۃ ثقہ ہیں، سوائے علی بن مسعدہ کے، بعض محدثین نے ان کو ثقہ کہا ہے (اور بعض نے ان پر کلام کیا ہے۔) اس روایت میں اشارہ ہے کہ ایمان باطن سے جوارح واعضاء کی طرف آتا ہے، جب کہ اسلام کا سفر جوارح سے باطن کی طرف ہوتا ہے۔ ''فتاویٰ حنابلہ'' میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز نہ پڑھے تو قاضی اسے تین دِن کی مہلت دے گا اور اسے سمجھائے گا، پھر بھی نہ مانے تو اسے کفر کی وجہ سے قتل کر دے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے بطورِ حد قتل کر دے گا۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے اتنی سخت مار مارے کہ خون بہہ جائے۔ میں کہتا ہوں کہ احناف نے قاضی کے لیے بڑی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اہل بدعت میں سے جسے چاہے قتل کرے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اس اصول کے تحت تارکِ صلوٰۃ بھی داخل ہو، جیسا کہ تذکرۂ ہاشم بن عبدالغفور سندی میں حنفیہ کی کتب سے منقول ہے۔ پھر (تارکِ صلوٰۃ) کے بارے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے کفر کی روایت اس صورت میں ہے جب کہ پانچوں نمازوں میں سے ہر ایک نماز ترک کی گئی ہو۔ اس سلسلے میں تفصیلی کلام آگے آئے گا۔



[1] الإسلام علانية، والإيمان في القلب، ثم يشير بيده إلى صدره: التقوى هاهنا التقوى هاهنا. (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم:٦)

٣ - بَابُ أُمُورِ الإِيمَانِ

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ ۚ وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ ۙ وَالسَّآئِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ ۚ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ ۚ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا ۚ وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ ؕ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ؕ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ﴾ [البقرة : ١٧٧] ﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ [المؤمنون : ١] الآية.

ترجمہ: ایمان کے امور کا باب اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ ''نیکی صرف یہی نہیں کہ تم اپنے منھ پورب اور پچھّم کی طرف پھیرلو؛ بلکہ اصل نیکی تو یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ پر اور قیامت کے دِن پر اور فرشتوں پر اور (اللہ تعالیٰ کی) کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائے اور اللہ تعالیٰ کی محبّت میں (اپنا) مال قرابت داروں پر اور یتیموں پر اور محتاجوں پر اور مسافروں پر اور مانگنے والوں پر اور (غلاموں کی) گردنوں (کو آزاد کرانے) میں خرچ کرے اور نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے اور جب کوئی وعدہ کریں تو اپنا وعدہ پورا کرنے والے ہوں اور سختی (تنگدستی) میں اور مصیبت (بیماری) میں اور جنگ کی شدّت (جہاد) کے وقت صبر کرنے والے ہوں، یہی لوگ سچے ہیں اور یہی پرہیزگار ہیں۔'' ﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ یقیناً مؤمنین کامیاب ہوگئے۔

ایمان کے اجزاء اور معنی جزئیت:

یہ بات ایک اصلِ کلّی کی طرح ہے جس کے تحت کئی جزئیات داخل ہیں۔ اور چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان مجموعۂ (قول وعمل) کا نام ہے، اس لیے اس کے امور واجزاء کو شمار کرانا شروع فرمایا ہے، تاکہ پتا چلے کہ ایمان اجزاء پر مشتمل شئے ہے، اگرچہ اس میں سے بعض اجزاء کے فوت ہونے پر فسق کا حکم ہوگا اور بعض کے فوت ہونے پر کفر کا حکم ہوگا۔ اس مسئلے کی مثال ایسی ہی ہے جیسے اصولِ فقہ میں نماز کے باب میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کا کہنا ہے کہ نماز تکبیر تحریمہ سے سلام تک ایک حقیقت معہودہ کا نام ہے، جس میں مستحبات، سنن اور ارکان داخل ہیں، پھر بعض اجزائے

صلوٰۃ ایسے ہیں کہ ان کے فوت ہونے سے نماز نماز نہیں رہتی، جب کہ بعض اجزاء ایسے ہیں جن کے فوت ہونے کے باوجود نماز باقی رہتی ہے۔

''التحریر'' میں ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نماز محض ارکان کا نام ہے اور بقیہ تمام امور نماز کے مکمّلات ہیں، اس اصل کے مطابق اگر کوئی ایسا جز فوت ہوجائے جو رُکن ہو تو نماز باطل ہوجائے گی۔

حقیقت یہ ہے کہ اختلاف اگر اس بات میں ہو کہ نماز ایسی چند اشیاء سے مرکب ہے جس کے بعض اجزاء کے فوت ہونے کے بعد بھی اس پر کل (کے بقا کا) کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ تو صواب دید شافعیہ کے حق میں ہوگی؛ اس لیے کہ ہم بہت سی ایسی چیزیں دیکھتے ہیں جن کے بعض اجزاء فوت ہوجانے کے بعد بھی ان پر کل کا اِطلاق ہوتا ہے۔ اور اگر اختلاف اس بات میں ہو کہ شئے کے مکملات اس کے دائمی اجزاء ہوتے ہیں یا نہیں؟ تو احناف کی بات درست ہوگی۔ البتہ نماز کے باب میں شافعیہ کا موقف زیادہ درست ہے۔ اور علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی بات معقول ہے، کیوں کہ اس میں بعض اجزاء سے صرفِ نظر کرنا ہے، جب کہ اہل عرف کے نزدیک اجزاء کے درمیان تفریق نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ تمام اجزاء کے مجموعے کو شئے کا نام دیتے ہیں، اگر چہ بعض اجزاء کل شئے کے قوام میں دیگر بعض اجزاء کے مقابلے میں زیادہ موثّر ہوں، اس کا ثمرہ ان کے نزدیک اجزاء کے فوت ہونے پر ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ اجزاء کے فوت ہونے پر وہ حضرات شئے کے معدوم ہونے کا حکم لگاتے ہیں، جب کہ دیگر بعض اجزاء (کی حیثیت ایسی) نہیں، حالانکہ اِن اجزاء کے بھی جزوِ شئے ہونے میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس میں راز یہ ہے کہ اہل عرف کے نزدیک شئے نام ہے اس حقیقت کا جو واقع (خارج) میں موجود ہو، اور واقع (خارج) میں ماہیت اپنے عوارض سمیت پائی جاتی ہے، دونوں کے مجموعے کو اہل عرف شئے کہتے ہیں۔ رہی بات حقیقت عقلیہ کی تو وہ واقع (خارج) سے ماخوذ ہوتی ہے، جس میں عوارض سے صرفِ نظر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا یہ محض ایک اعتباری امر ہے، اور یہ اعتبار اگر چہ واقعی ہے جس پر بعض احکام کی بنیاد بھی ہوتی ہے؛ مگر یہ اہل عرف کی نظر سے یہ دور ہے۔

ایمان کے باب میں احناف کا موقف اقرب إلی الصواب ہے:

حاصل یہ کہ بابِ ایمان میں احناف کا موقف اقرب الی الصواب ہے، اس لیے کہ (متعدد آیات میں) اعمال کا عطف ایمان پر ہونے کی وجہ سے اعمال کی حیثیت مکملاتِ ایمان کی ہوگی، لہٰذا ایمان مرکب مجموعہ نہ ہوگا، پس اعمال کو اجزائے ایمان قرار دینا خلافِ ظاہر ہوگا، چنانچہ ظاہر بات وہی ہے جو حنفیہ نے اختیار کی ہے۔

البتہ بے شمار احادیث میں اعمال پر ایمان کا اطلاق ملتا ہے، جو شافعیہ کے موقف کے مطابق ہے، لہٰذا یا تو یوں کہا جائے کہ اصل چیز تصدیق ہے اور دیگر تمام اس کے توابع ہیں، یہ کہنا حنفیہ کے موقف کے موافق ہوگا، یا مختلف اطلاق کا التزام کرتے ہوئے کبھی جز پر ایمان کا اطلاق کر دیا جائے اور کبھی کل پر، جو شوافع کے موقف کے موافق ہے۔

آیت کریمہ کے انتخاب کی وجہ:

"لَيْسَ البِرَّ أَنْ تُوَلُّوْا"......اسی آیت کریمہ کے انتخاب کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ آیت اپنی مُراد کو تفصیل سے بیان کر رہی ہے، یا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس آیت کریمہ کی تلاوت اس شخص کے جواب میں فرمائی تھی جس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایمان کے متعلّق سوال کیا تھا، جیسا کہ "فتح الباری" میں روایت ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ اس روایت کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں۔

لیکن میرے نزدیک ﴿قَدۡ اَفۡلَحَ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ ۙ﴾ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقصد سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت ﴿لَيۡسَ الۡبِرَّ﴾ والی آیت کے، کیوں کہ ﴿لَيۡسَ الۡبِرَّ﴾ میں صرف اوصاف کو شمار کرایا گیا ہے، ان اوصاف کا ایمان پر جاری ہونا بیان نہیں ہوا ہے، جب کہ دوسری آیت ﴿قَدۡ اَفۡلَحَ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ ۙ﴾ میں تمام اوصاف کا ایمان پر مرتّب ہونا بیان ہوا ہے، اس لیے کہ تمام (آیات) معطوفات یا تو مؤمنین کی مدحیہ صفات ہیں یا صفاتِ کاشفہ ہیں۔ اور دونوں صورتوں میں اُن اوصاف کا امورِ ایمان میں سے ہونا اظہر من الشّمس ہے۔

رہی بات آیت کریمہ: ﴿لَيۡسَ الۡبِرَّ﴾ کی تفسیر اور اس میں یہ نکتۂ تعبیر کہ قبلہ رُخ ہونا جو کہ ابرّ البر ہے، اس کے باوجود اس کے برّ ہونے کی نفی کر دی گئی، تو اس کو میں کتاب الصیام میں بیان کروں گا، اور یہ بہت اہم نکتہ ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد: "لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيَامُ فِي السفر". کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے، حالانکہ یہ ایک عظیم عبادت ہے، یہ بھی اسی باب سے متعلّق ہے، لہٰذا انتظار سے کام لیں۔

"قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ"......یعنی کسی ایک جہت کی جانب رُخ کرنے کا حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس جہت میں ہو کہ ہمیشہ وہیں مقید رہے، لہٰذا ایک ہی جہت معینہ پر اصرار کوئی طاعت کی بات نہیں ہے؛ بلکہ نیکی اور طاعت یہ ہے کہ جس کسی بھی جہت کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا جائے اس کی طرف رُخ موڑ لیا جائے۔

---

٩ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ".

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''ایمان کے ساٹھ سے زیادہ شعبے ہیں۔ اور حیا بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے۔''



"الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً...... الخ" جب مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اصولِ ایمان کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کی فروع اور شاخوں کو بیان کرنا شروع فرمایا اور حدیث شُعب لے آئے۔

عدد کا مفہوم معتبر نہیں ہے:

میرا کہنا ہے کہ عدد کا مفہوم احکام میں معتبر نہیں ہے، لہٰذا مختلف روایات میں مذکور عدد کے اختلاف سے ہم کوئی تعرض نہیں کرتے، شارحین نے ان فروع کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں بہتر یہ ہے کہ قرآنِ کریم کا تتبع کر کے عدد کو پورا کیا جائے، مثلاً ہر وہ حکم جس کو قرآنِ کریم میں ایمان کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اس کو ایمان کے شعبوں میں شمار کیا جائے، اگر ایسا کرنے سے عدد کی تکمیل ہو جائے تو اسی کو مُراد سمجھ لیا جائے، ورنہ حدیث میں بھی تتبع کو جاری رکھا جائے۔

حاصل کلام ایمان چند امور سے مرکب ہے، ان میں سب سے اعلیٰ ''لا الٰہ الا اللہ'' اور سب سے ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے، اور حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے۔ حیا کو ایمان کا شعبہ قرار دینے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حیا ایک اخلاقی امر ہے، جس کے ایمان کا شعبہ ہونے کے بارے میں بہت سی دفعہ ذہن سے ذہول ہو جاتا ہے؛ لہٰذا یہ بتا دیا گیا کہ اخلاقِ حسنہ بھی ایمان کا ایک حصہ ہیں۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس تعبیر کے ظاہر سے شوافع کے موقف کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ شاخیں درخت کا جز ہوتی ہیں، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤] میں کلمے کو درخت سے تشبیہ دی گئی ہے، اس سے مُراد ایمان ہے، جس کے پھل اعمال ہیں، اور درخت کے باقی رہتے ہوئے پھل کبھی ہوتے ہیں کبھی نہیں بھی ہوتے، اسی طرح اصل ایمان کے باقی رہتے ہوئے اعمال کبھی کبھی ہوتے ہیں، لیکن عطف کے ذریعے اعمال کو ایمان سے علاحدہ کر دیا ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان نسبت یا تو ایسی ہے جیسے ٹہنیوں کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے یا اثر کو مؤثّر کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس میں غور و فکر کی گنجائش ہے۔

ہم یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاخوں کو اپنی جڑوں کے ساتھ ایک نسبت یہ بھی ہے کہ شاخیں جڑوں سے نکلتی ہیں، اس صورت میں شاخوں کی حیثیت ایسے اجزاء کی نہ ہوگی جن کے ختم ہو جانے سے پورا درخت ہی ختم ہو جائے؛ بلکہ

شاخوں کی حیثیت فرع کی ہوگی جن میں سے کچھ کے ختم ہوجانے کے باوجود درخت کا نام باقی رہتا ہے۔

شئے کے اجزاء کا آپس میں یکساں ہونا ضروری نہیں ہے:

اور آپ کو معلوم ہے کہ اعمال کے فروع یا اجزاء ہونے کا اختلاف اعمال نہ کرنے والوں کی تکفیر یا عدمِ تکفیر سے متعلّق نہیں ہے؛ بلکہ یہ ہر ایک کے اپنے موقف کے مطابق تعبیر کا اختلاف ہے، لہٰذا اس کو خوب سمجھ لینا چاہیے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شئے کے اجزاء کا آپس میں یکساں ہونا ضروری نہیں، دیکھیے! انسان کئی اجزاء سے مرکب ہے؛ لیکن تمام اجزاء کی حیثیت ایک جیسی نہیں ہے، بعض ان میں اجزائے رئیسہ ہیں، جب کہ بعض اجزاء تابع ہیں، مثلاً قلب و دِماغ دونوں انسان کے اجزاء ہیں، اسی طرح ہاتھ پیر بھی انسان کے اجزاء ہیں، لیکن دونوں کے درمیان کیا موازنہ ہے؟ کیوں کہ قلب ودِماغ کی جزئیت پر انسان کی صلاح وفلاح موقوف ہے، جب کہ ہاتھ پیر کی جزئیت اس حیثیت کی نہیں ہے۔ یہی حال درخت کا بھی ہے کہ اس میں تنا، ٹہنیاں، خوشے اور پتّے ہوتے ہیں؛ لیکن سب یکساں نہیں ہوتے۔

ہاں کبھی کسی شئے کے کچھ اجزاء یکساں بھی ہوتے ہیں، جیسے دیوار میں اینٹیں۔ اگر ان کی مُراد جزئیت سے اس طرح کی (یکساں حیثیت والی) جزئیت ہے تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اور نہ ہی یہ احادیث سے ثابت ہے، اور اگر جزئیت سے وہ پہلی مثال والی جزئیت مُراد لیتے ہیں تو ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ حدیث میں تو صرف اعمال کو ایمان کے شعبے قرار دیا گیا ہے، جس میں اعمال کے ایمان کی فرع ہونے کا بھی احتمال ہے اور اجزاء ہونے کا بھی، تو ہر ایک کو اپنا رُخ طے کرنے کی گنجائش ہے۔

"الحَیاءُ"...... میرے نزدیک حیا کی دو قسمیں شرعی اور عرفی نہیں ہیں جیسا کہ بعض محدثین فرماتے ہیں؛ بلکہ حیا امر واحد ہے، جس بندے پر ذکر اللہ کا غلبہ ہوا سے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ وہ اس کے محارم کی پردہ دری کرے۔ اور جس بندے پر دُنیا کا غلبہ ہوتا ہے وہ دنیا سے شرماتا ہے، معلوم ہوا کہ فرق متعلَّق کے اعتبار سے ہے۔

یہ جان لیں کہ بعض اخلاقِ حسنہ جو ایمان کی بنیاد ہیں وہ ایمان سے مقدّم ہیں جن پر ایمان کا رنگ چڑھتا ہے، جیسے: امانت، اسی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ". پتا چلا کہ امانت ایمان پر مقدّم ہے۔ مناسب یہ ہے کہ حیا بھی ایمان پر مقدّم ہو، مگر چوں کہ توابع ایمان کو ایمان کے ساتھ شمار کیا گیا ہے اس لیے حدیث میں حیا کو ایمان کا شعبہ قرار دیا گیا اور صرف تعبیر کی حد تک اسے جز کی طرح قرار دیا گیا، جب کہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس تقریر کے مطابق محدثین کے نزدیک بندوں کے احوال تین قسم کے ہوں گے: (۱) اسلامِ خالص (۲) کفر محض (۳) ایسی حالت جس میں ایمان و کفر دونوں کی صفات پائی جاتی ہوں۔ کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک ایمان مرکب ہے، لہٰذا یہ شکل بھی ممکن ہے کہ مؤمن میں کفر کی صفات اور کافر میں اسلام کی صفات پائی جائیں، لیکن ہمارے موقف کے مطابق یہ شکل ممکن نہیں؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک ایمان بسیط ہے، لہٰذا معاملہ صرف دو ہی صورتوں میں منحصر ہوگا کہ فریق مؤمنین جنّت میں اور فریق کفّار جہنم میں ہوگا۔



٤ - بَابٌ : الْمُسلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسلمون مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ مسلمان وہ شخص ہے جس کی زبان اور ہاتھ کی تکلیف سے مسلمان محفوظ ہوں۔

یہ جملہ جانبین سے مفیدِ قصر ہے:

اس جملے میں طرفین (مسند الیہ و مسند) معرفہ ہیں، یہ صورت مفیدِ قصر ہے، اور میرے نزدیک قصر دونوں طرف سے ہے، یعنی کبھی تو مسند پر مسند الیہ کا قصر ہوتا ہے، اور کبھی اس سے برعکس، اور کبھی جملہ دونوں قصر کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن دونوں قصر اجتماعی طور پر نہیں ہوں گے جیسا کہ علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے ''الفائق'' میں اس کو اختیار فرمایا ہے۔ نیز علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا کہ قصر صرف ایک جانب سے ہے اور مبتدا ہی مقصور ہے، میرے نزدیک یہ درست نہیں۔

اور یہ حکم شرعی ماخذِ اشتقاق کی بنیاد پر ہے کہ مسلمان وہی ہوگا جس کی تکلیف سے دیگر لوگ سلامت رہیں، کیوں کہ ایسے شخص میں ماخذِ اشتقاق (اسلام) موجود ہے، جب کہ ایسا شخص جو لوگوں کو تکلیف پہنچائے اور اس سے دوسرے لوگ سلامت نہ ہوں تو اس میں ماخذِ اشتقاق (اسلام) نہ پائے جانے کی وجہ سے گویا وہ مسلمان نہیں ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے جیسے آپ کہتے ہیں کہ عالم وہی ہے جو صفت علم سے متصف ہو، ضارب وہی ہے جو صفت ضرب سے متصف ہو، اسی طرح کہا جائے گا کہ مسلمان وہی ہے جو صفت سلامتی سے متصف ہو، اس سے پتا چلا کہ اسلام جس طرح اللہ ربّ العزت کے ساتھ ایک معاملہ و معاہدہ ہے اسی طرح لوگوں کے ساتھ بھی ایک معاملہ و معاہدہ ہے۔

اور جان لیں کہ اسلام کی حقیقت ہماری اس تعبیر میں پنہاں ہے کہ '' آپ مجھ سے اطمینان رکھیں، میں بھی آپ سے مطمئن ہوں۔'' دراصل اسلام سے قبل لوگوں میں خون ریزی، آبرو ریزی اور لوٹ کھسوٹ کی عادتیں عام تھیں، پھر جب شریعت کا نزول ہوا تو امن وسلامتی کے لیے ایک ایسے لفظ کو متعین کر دیا گیا جس کے کان میں پڑتے ہی امن وسلامتی کا یقین ہو جائے، اور وہ لفظ اسلام ہے، تاکہ لوگ خوف و دہشت کے ختم ہونے کے بعد امن و اطمینان محسوس کریں۔

---

١٠ - حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ: "المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ".

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: حَدَّثَنَا دَاوُدُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَقَالَ عَبْدُ الأَعْلَىٰ: عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''مسلمان وہ شخص ہے جس کی زبان اور ہاتھ (کی تکلیف) سے دیگر مسلمان محفوظ ہوں۔ اور مہاجر وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کے منع کردہ امور سے اجتناب کرے۔''



اور اسی وجہ سے "المُسلمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُوْنَ...الخ" کے بعد (بعض روایات میں) یہ بھی ہے کہ "وَالمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلىٰ دِمَائِهِم وَأَمْوَالِهِمْ". مؤمن وہ شخص ہے جس سے دوسرے لوگ اپنی جان اور مال کے بارے میں مطمئن ہوں۔ گویا اس کو لغت کے مطابق رکھا گیا۔

"وَالمُهَاجِرُ"...... یہ بھی ایک طرح کی ہجرت ہے، اس میں قصر ہے۔ اور قصر یہاں ناقص کو معدوم قرار دینے کے اعتبار سے ہے، میں یہاں کمال کو مقدّر ماننے کا قائل نہیں ہوں، اس کی وضاحت گزر چکی ہے، لہٰذا مراجعت کر لی جائے۔

"قَالَ أَبُوْ عَبْدِ اللهِ"...... شعبی رحمۃ اللہ علیہ کے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے سماع کی صراحت کے لیے یہ تعلیق ذکر فرمائی ہے، جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ اور شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا نام عامر ہے، جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں۔



٥ - بَابٌ: أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟

١١ - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقُرَشِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَىٰ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالُوا: "يَا رَسُولَ اللهِ! أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟" قَالَ: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اسلام میں کونسا عمل افضل ہے؟

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے دریافت کیا: اللہ کے رسول! کونسا اسلام افضل ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''وہ شخص جس کی زبان اور ہاتھ (کی تکلیف) سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔''



ایک ہی سوال کے مختلف جوابات کی وجہ:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب اجزائے اسلام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مراتب اسلام کو ذکر فرما رہے ہیں۔ یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ سوال کے ایک ہونے کے باوجود (مختلف روایات میں) جواب مختلف کیسے ہو سکتے ہیں؟ کیوں کہ اس روایت میں جواب دیا گیا کہ افضل وہ شخص ہے جس سے دیگر مسلمان محفوظ رہیں، جب کہ دوسری حدیث میں کوئی اور جواب دیا گیا ہے۔

اس کا مشہور جواب یہ ہے کہ سوال کرنے والوں کے مختلف حالات کی وجہ سے جوابات مختلف دیے گئے ہیں۔ لیکن میری رائے یہ ہے کہ یہ جواب اسی صورت میں درست ہوگا جب کہ مذکورہ بات کسی سائل کے جواب میں کہی گئی ہو، ورنہ بغیر کسی سوال کے ابتداءً یہ بات کہی جائے تو مناسب یہ ہے کہ واقعۃً جو افضل ہے اسی کو ذکر کیا جائے، اس صورت میں مختلف جوابات کی گنجائش نہ ہوگی۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ سوال کے الفاظ مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف جوابات دیے گئے ہیں، سائل کے حال

کی وجہ سے نہیں، چنانچہ بعض روایات میں "أَيُّ الإِسلَامِ أَفضَلُ؟" اور بعض میں "أَيُّ الإِسلَامِ خَيرٌ؟" وارد ہوا ہے، اور کسی چیز کا افضل ہونا فضائل کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو صفاتِ لازمہ (کہ موصوف کی ذات تک ہی محدود ہوں، کسی اور سے ان کا تعلق نہ ہو) ہوتی ہیں، جیسے: صفت علم وحیات۔ اور کسی چیز کا خیر ہونا فواضل (اس میں موجود نعمتوں) کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو صفاتِ متعدیہ ہوتی ہیں، الغرض جواب کا اختلاف سوال کے اختلاف کی وجہ سے ہے، اسی لیے پہلے سوال کا جواب اسلام سے دیا اور دوسرے سوال کا جواب کھانا کھلانے سے دیا۔

میری رائے یہ ہے کہ اس جواب میں تتبع بالغ کی ضرورت ہے، نیز اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ (جواب میں مذکور) لفظ بعینہٖ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہو اور سوال کا لفظ بھی بعینہٖ سائل کی طرف سے ہو، لیکن روایت بالمعنیٰ کی کثرت کی وجہ سے یہ تعیین بہت دشوار ہے، کیوں کہ ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے پتا چلے کہ یہ لفظ (بعینہٖ) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے، راوی کا نہیں ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''مشکل الآثار'' میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام جوابات کو جمع کر کے افضل کی ایک نوعِ کلّی بنائی جائے جس کے تحت ان تمام اشیاء کا اندراج ہو جن کو افضل کہا گیا ہے، اس صورت میں افضل کوئی امر شخصی (جزئی) نہیں ہوگا جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو کر رہ جائے اور دوسرے کسی امر کی افضلیت کا امکان نہ رہے، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (افضلیت کے) جتنے امور کو مرتبۂ اولیٰ میں شمار کرایا ہے ان کو ایک نوع قرار دے کر اس کے تحت مرتبۂ اولیٰ میں آنے والے امور مندرج ہو جائیں، پھر اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (افضلیت کے) جتنے امور کو مرتبۂ ثانیہ میں شمار کرایا ہے ان کو بھی ایک نوع قرار دے کر اس کے تحت مرتبۂ ثانیہ میں شمار کیے جانے والے امور کا اندراج کیا جائے۔

میری رائے یہ ہے کہ افضلیت کے جواب کے اختلاف کی نوعیت اگر یہ ہے کہ ایک موقع پر ایک امر کو ذکر کیا اور دوسرے موقع پر اس کی جگہ دوسرے امر کو ذکر کیا تو اس صورت میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست ہوگا، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ افضلیت کے جواب میں "مَنْ سَلِمَ"...... الخ فرمایا اور دوسری مرتبہ اِطعامِ طعام کو افضل فرمایا۔

لیکن اگر جواب کے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کسی روایت میں ایک امر کو مرتبۂ اولیٰ میں ذکر کیا گیا ہو، پھر دوسری روایت میں بعینہٖ اسی امر کو مرتبۂ ثانیہ میں ذکر کیا گیا ہو تو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ جواب مفید نہ ہوگا، کیوں کہ ایک ہی چیز بیک وقت مرتبۂ اولیٰ اور مرتبۂ ثانیہ میں نہیں ہو سکتی، مثلاً نماز جہاد سے افضل ہو اور مفضول بھی ہو یہ ممکن نہیں۔

پھر اگر تعددِ جہات کے ذریعے جواب دیا جائے تو یہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب سے الگ ہوگا، ہاں اگر طرق کی تلاش وتتبع کے بعد یہ بات ثابت ہو جائے کہ تقدیم وتاخیر راوی کی طرف سے ہوئی ہے کہ راوی نے مرتبۂ اولیٰ کے امر کو مرتبۂ ثانیہ میں ذکر کر دیا، یا اس کے برعکس کیا تو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب درست ہوگا۔ لیکن اگر (تتبع طرق کے بعد) یہ بات ثابت ہو جائے کہ تقدیم وتاخیر خود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے ہے، نہ کہ راوی کی طرف سے، تو اشکال باقی رہے گا اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا جوابِ مذکور کام نہیں آئے گا۔



٦ - بَابٌ: إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟" قَالَ: "تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلىٰ مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کھانا کھلانا اسلامی عمل ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ اسلام کا کونسا عمل سب سے اچھا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''کھانا کھلانا اور سلام کرنا پہچان والے کو بھی اور نہ پہچاننے والے کو بھی۔''



"تُطْعِمُ الطَّعَامَ"......مضارع سے تعبیر اس لیے فرمایا تاکہ استمرارِ تجددی پر دلالت کرے۔

"وَتَقْرَأُ السَّلَامَ"......اس حکم سے فقہاء نے چند مواقع مستثنیٰ قرار دیے ہیں جن میں سلام کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔مزید تفصیل کے لیے ''الدر المختار'' کا ''باب الحظر والاباحۃ'' ملاحظہ ہو۔

جملہ ''السلام علیکم'' مفیدِ قصر نہیں ہے بلکہ جملہ فعلیہ سے معدول ہے:

یہ جان لیں کہ ''السلام علیکم'' کا جملہ معرف باللام ہونے کی وجہ سے مفید قصر ہونا چاہیے؛ لیکن میری رائے یہ ہے کہ اس میں قصر نہیں ہے، آپ تفصیل جاننا چاہتے ہیں تو یہ سمجھ لیجیے کہ اہل عربیت کے نزدیک جو یہ مشہور ہے کہ جملۂ اسمیہ کسی کلمۂ معرف باللام اور ایسے حرف مشتمل ہو جو جانب آخر میں قصر کی تعیین کر رہا ہو تو وہ مفید قصر ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ جملہ ابتداءً (اصلاً) اسمیہ ہو، فعل سے معدول نہ ہو، اگر فعل سے معدول ہو تو اس میں میرے نزدیک کوئی قصر نہ ہوگا، کیوں کہ جب اصل میں قصر نہیں ہے تو فرعِ معدول میں قصر کیسے ہوسکتا ہے؟

علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ ''السلام علیکم'' کے باب میں یہ سمجھے ہیں کہ یہ مفید قصر ہے، لیکن پھر اس کے متعلّق کوئی تشفی بخش

کلام نہیں فرمایا۔ نیز آیت کریمہ: ﴿وَالسَّلٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُّ﴾ [مریم:۳۳] سے متعلّق فرمایا کہ اس میں لام عہد کے لیے ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات دِل میں نہیں اُترتی۔

لہٰذا میرا جواب یہی ہے کہ ''السلام علیکم'' جملۂ فعلیہ سے معدول ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ اصل میں "سَلَّمْتُ سَلَامًا" تھا، لہٰذا ہماری وضاحت کے مطابق یہ مفید قصر نہیں ہے۔

اگر یہ اشکال ہو کہ پھر تو جملۂ "الحَمدُ لِلهِ" بھی مفید قصر نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ بھی فعل سے معدول ہے، میں جواب دوں گا کہ اس کے معدول عن الفعل ہونے پر کیا دلیل ہے؟ یہ جملہ ابتداءً (اصلاً) اسمیہ کیوں نہیں ہوسکتا؟ اس میں کیا عذر ہے؟ برخلاف ''السلام علیکم'' کے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ جملہ جس میں عقیدہ بیان کیا گیا ہو اس کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ جملۂ اسمیہ ہو، اور جس جملے میں انشاء ہو تو وہ معدول عن الفعل ہوسکتا ہے، بالفاظِ دیگر یوں کہا جائے کہ جملۂ فعلیہ کا اپنے اصل معنیٰ سے نکلنا کبھی معتبر ہوتا ہے، اس وقت وہ مفید قصر ہوتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہ جملۂ اسمیہ شمار ہوگا جس میں فعلیت کا کوئی اثر نہ ہوگا، جیسے ''الحمدللہ'' کہنا (مفید قصر ہوگا) جب کہ خبر دینا مقصود ہو، اس لیے کہ اس میں اصل اسمیت ہے، جس میں فعلیت کا کوئی اثر نہیں، تو وہ مفید قصر ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب ہم اس سے انشاء مُراد لیں۔

پھر اگر یہ اشکال کیا جائے کہ ''الحمدللہ'' میں قصر مناسب نہیں ہے، کیوں کہ وہ انشاء ہے، اس کو خبر قرار دینے سے حمد نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اگر خبر بنایا جائے تو یہ حمد کی خبر دینا ہوگا، اور حمد کی خبر دینا حمد نہیں ہے۔ میں جواب دوں گا کہ حمد کی خبر دینے میں بھی ایک طرح کی حمد ہے، اگر اس کو انشاء بنادیا جائے تو اس میں بھی قصر نہیں ہوگا۔ [1]



[1] علّامہ میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ یہاں فرماتے ہیں کہ اس مقام پر میری یادداشت سے متعلّق مجھے شک ہے، میں نے تصحیح کے بعد ہی اس مقام کو لکھا ہے؛ لیکن مجھے نہیں معلوم کہ علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہی ہے یا مجھ سے غلطی ہورہی ہے۔

٧ - بَابٌ: مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

١٣ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اپنے مؤمن بھائی کے لیے بھی وہی پسند کرنا جو اپنے لیے پسند کرتے ہوں یہ ایمانی عمل ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند نہ کرے جو خود کے لیے پسند کرتا ہے۔''



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے (باب کے عنوان میں) حدیث کے جملے کی ابتدا میں لفظ "مِن" داخل کر کے اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ مذکورہ خصلت ایمان میں سے ہے۔ اور جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ یہاں ایمان کی نفی ناقص کو معدوم کے درجے میں قرار دینے پر محمول ہے۔

شارع علیہ السلام کا اسلوب وعظ وتذکیر کا ہے:

یہ معلوم ہونا چاہیے کہ شارع علیہ السلام کا اسلوب اسلوبِ وعظ وتذکیر ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسا انداز اختیار فرماتے ہیں جو عمل پیرا ہونے کے لیے محرّک ومؤثّر بنے، اگر ایسے مواقع میں کمال کو مقدّر مانا جائے تو غرضِ نبوی فوت ہوجائے گی، یہی وجہ ہے کہ سلف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان "مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فَقَدْ كَفَرَ" میں حلال سمجھ کر ترک کردینے کی تاویل کو پسند نہیں فرماتے تھے، اور نہ یہ تاویل پسند فرماتے تھے کہ یہ فعل فعلِ کفر ہے، کیوں کہ تاویل کی وجہ سے اہمیت کم ہوجاتی ہے جو فقدانِ عمل کا باعث بنتی ہے۔



٨ - بَابٌ: حُبُّ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الإِيمَانِ

١٤ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے محبت ایمانی عمل ہے۔
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والد اور اولاد سے زیادہ محبوب نہ بن جاؤں۔"

١٥ - حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ح) وَحَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والد، اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ بن جاؤں۔"



کیا محبت کی تقسیم عقلی اور طبعی کی جانب درست ہے؟

پہلا باب ہر مسلمان (سے محبّت) کے لیے عام ہے اور یہ اس کے جز کی طرح خاص ہے۔ یہاں محبّت سے حب عقلی یا شرعی مُراد نہیں ہے، جیسا کہ امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ محبّت عقلی اور طبعی ہوتی ہے، اور یہاں حب عقلی مُراد ہے۔

میں یہ بات کہہ چکا ہوں کہ محبّت ایک ہی صفت ہے جو متعلّق کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، اگر محبّت آباء واولاد کی طرف منسوب ہوتو اسے حب طبعی کہا جاتا ہے، اگر شریعت کی طرف منسوب ہوتو اسے حب شرعی کہا جاتا ہے، چنانچہ فرق متعلّق کے اعتبار سے ہے۔ اور یہ کیوں نہ ہو؟ جب کہ اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے:

﴿قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ وَاَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَجِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا﴾ [التوبة: ٢٤]

''(اے نبی!) آپ فرما دیجیے کہ اگر تمہارے باپ (دادا) اور تمہارے بیٹے (بیٹیاں) تمہارے بھائی (بہنیں) اور تمہاری بیویاں، تمہارے (دیگر) رشتہ دار اور تمہارے اموال جو تم نے (محنت سے) کمائے اور تجارت وکاروبار جس کے نقصان سے تم ڈرتے رہتے ہو اور وہ مکانات جنھیں تم پسند کرتے ہو، تمہارے نزدیک اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اور اس کی راہ میں جہاد سے زیادہ محبوب ہیں تو پھر انتظار کرو......''

اس سے پتا چلا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبّت اِن مذکورہ تمام چیزوں سے بڑھ کر ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ اِن مذکورہ اشیاء کی محبّت طبعی ہی ہے۔

نیز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت نقل فرمائی ہے،

كُنَّا مع النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ وهو آخِذٌ بيَدِ عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ، فَقالَ له عُمَرُ: يا رَسولَ اللَّهِ، لَأَنْتَ أحَبُّ إلَيَّ مِن كُلِّ شيءٍ إلَّا مِن نَفْسِي، فَقالَ النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: لَا، والَّذي نَفْسِي بيَدِهِ، حتَّى أكُونَ أحَبَّ إلَيْكَ مِن نَفْسِكَ، فَقالَ له عُمَرُ: فإنَّه الآنَ، واللَّهِ، لَأَنْتَ أحَبُّ إلَيَّ مِن نَفْسِي، فَقالَ النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ:الآنَ يا عُمَرُ. (صحيح البخاري، رقم:٦٦٣٢)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ ''اللہ کے رسول! آپ مجھے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں؛ مگر میری جان سے زیادہ نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، بات اس وقت تک نہیں بنے گی جب تک کہ میں تمھارے نزدیک تمھاری ذات سے بھی زیادہ محبوب نہ بن جاؤں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اب آپ میرے لیے میری ذات سے بھی زیادہ محبوب ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمر! اب ہوئی بات۔''

اور ایک روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی نقل فرمائی ہے:

لَمَّا حَضَرَ أُحُدٌ دَعَانِي أَبِي مِنَ اللَّيْلِ، فَقالَ: ما أُرَانِي إلَّا مَقْتُولاً في أَوَّلِ مَن يُقْتَلُ مِن أَصْحَابِ النبيِّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، وإنِّي لا أَتْرُكُ بَعْدِي أعَزَّ عَلَيَّ مِنْكَ، غيرَ نَفْسِ رَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فإنَّ عَلَيَّ دَيْنًا فَاقْضِ......الخ (صحيح البخاري، رقم:۱۳۵۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''جب غزوۂ اُحد کا وقت آیا تو رات کو میرے والد نے مجھے بلا کر فرمایا: میں اپنے آپ کو اُس دستے میں سمجھتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب میں سب سے پہلے شہادت پائیں گے، اور میں اپنے بعد جن کو چھوڑ کر جا رہا ہوں ان میں میرے لیے تجھ سے زیادہ عزیز کوئی نہیں، سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے، اور مجھ پر کچھ قرض ہے......الخ۔''

اور ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات روئے زمین کی تمام موجودات سے زیادہ محبوب تھی، حالانکہ یہ حضرات اپنے درمیان موجود محبّت کے علاوہ کسی اور محبّت کو جانتے ہی نہ تھے، ان کے ذہنوں میں حبِ شرعی کا خیال تک نہ گزرا ہوگا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے اولاً اپنی ذات کی محبّت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبّت کا تقابل کیا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ خود اپنی ذات سے محبّت یہ حبِ طبعی ہی ہوتی ہے۔

نیز کئی صحابہ رضی اللہ عنہم کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ غزوات میں انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حفاظت کے لیے اپنی ذات کو ڈھال بنا دیا، جیسا کہ حضرت ابوطلحہ انصاری رضی اللہ عنہ اور دیگر حضرات سے متعلّق مروی ہے۔ لہٰذا محبّت کی تقسیم ایک خیالی فلسفہ ہے، حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی۔ نیز الفاظِ حدیث کو اہلِ عُرف و لغت کے درمیان متعارف معانی پر ہی محمول کیا جائے گا۔ (جو کہ حبِ طبعی ہے۔)

اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے محبّت آپ کی ذاتِ بابرکت کی وجہ سے ہونی چاہیے، محض اس وجہ سے نہیں کہ آپ نے ہماری رہنمائی فرمائی ہے، محبّت صرف اسی میں منحصر نہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے محبوب ہونے کی بنیاد آپ کی بابرکت ذاتِ طیبہ، اوصافِ حسنہ، ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کریمہ ہیں۔



۹ - بَابُ حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ

۱۶ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ".

ترجمہ: ایمان کی حلاوت کا بیان۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ”جس بندے میں تین خصلتیں پائی جائیں تو وہ ایمان کی حلاوت محسوس کرے گا: (۱) اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہوں۔ (۲) کسی بھی شخص سے محبّت کرے تو وہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو۔ (۳) اور کفر میں لوٹنے کو اسی طرح ناپسند کرے جیسے وہ آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہے۔



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حلاوت ثمراتِ ایمان میں سے ہے۔ جب ایمان اور امورِ ایمان کی وضاحت فرما دی اور یہ بھی بتا دیا کہ حب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی ایمان کا حصّہ ہے تو اب ان امور کو بیان فرمایا جو حلاوتِ ایمان کا سبب بنتے ہیں۔

"ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ"...... اس میں مریض اور تندرست کی حالت کی طرف اشارہ ہے، کیوں کہ صفراوی مریض کو شہد کا ذائقہ بھی کڑوا محسوس ہوتا ہے، جب کہ تندرست آدمی اس کی شیرینی کو کما حقہ محسوس کرتا ہے، اور تندرستی جس قدر کم ہوتی ہے اسی قدر ذائقے میں کمی محسوس ہوتی ہے۔ الغرض یہ سب سے واضح استعارہ ہے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کمی زیادتی پر استدلال کو تقویت بخشتا ہے۔

حلاوت کا لفظ لانے کی وجہ:

شیخ ابو محمد ابن ابی جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حلاوت کا لفظ لانے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں ایمان کو

درخت کے ساتھ تشبیہ دی ہے: ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤] یہاں کلمے سے مُراد کلمۂ اخلاص ہے، شجرہ سے مُراد اصلِ ایمان ہے، ٹہنیوں سے مُراد امتثالِ اوامر اور اجتناب عن النواہی ہے، پتّوں سے مُراد وہ بھلائی ہے جس کا مؤمن بندہ ارادہ کرتا ہے اور پھل سے مُراد طاعات پر عمل کرنا ہے، اور پھل کی حلاوت اس کو توڑنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، جس کی غایت کمال یہ ہے کہ پھل مکمّل پک جائے، تب ہی پھل کی حلاوت ظاہر ہوگی۔ جیسا کہ فتح الباری میں ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ حلاوت کا لفظ اس لیے لا گیا کہ اہل عُرف محبّت کو قابل ذائقہ چیزوں میں شمار کرتے ہیں اور اسی طرح اپنی گفتگو میں اسے استعمال بھی کرتے ہیں، جیسے قرآنِ پاک میں ہے: ﴿فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ۱۱۲] اس آیت کریمہ میں ذوق کی نسبت لباس کی طرف کیے جانے میں اشکال ہوتا ہے، کیوں کہ لباس تو ملبوسات میں سے ہے، نہ کہ مذوقات (قابل ذائقہ چیزوں) میں سے، لیکن کسی نے اس کا لطیف اور تشفی بخش جواب نہیں دیا جس پر دل مطمئن ہو سکے۔ میں نے اس کا جواب دیا ہے اور اپنے منصوبے میں اس کو شامل کیا ہے، لیکن وقت میں گنجائش نہیں ہے کہ اس کو یہاں ذکر کیا جائے۔



١٠ - بَابٌ: عَلَامَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنصَارِ

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "آيَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الأَنْصَارِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ ایمان کی علامت انصار سے محبّت کرنا ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”انصار سے محبّت ایمان کی نشانی ہے اور انصار سے بغض نفاق کی نشانی ہے۔“



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب مطلق محبّت کے بیان سے فارغ ہوئے جو کہ عام ہے، تو اب ایک جماعت سے محبّت کا ذکر فرمایا اور اس میں حضرات انصار رضی اللہ عنہم کا انتخاب فرما کر اسے ایمان کی علامت قرار دیا، چنانچہ پہلے ایمان، پھر اس کی حلاوت، پھر اس کی علامت کا ذکر فرمایا۔

ماخذ حدیث:

اس حدیث کا ماخذ اور بنیاد قرآنِ کریم کی آیت ہے: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر:٩] ہے۔ علمائے بیان کے نزدیک آیت کریمہ میں دو استعارے ہیں، پہلا: فعل میں استعارۂ تبعیہ، دوسرا: ایمان میں استعارۂ اصلیہ۔ اور نحاۃ کے نزدیک یہ جملہ "عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَمَاءً "کے قبیل سے ہے۔ علّامہ جرجانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”حاشیۃ الکشاف“ میں تضمین کو پسند فرمایا ہے، جس پر ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ (م: ٩٤٠ھ) نے نکیر فرماتے ہوئے کہا کہ انھیں یہ وہم کشّاف کی عبارت سے ہوا ہے۔

میرے نزدیک اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ حضرات انصار رضی اللہ عنہم جنھوں نے ایمان کو اپنا ٹھکانہ بنالیا، گویا ایمان نے ان کا احاطہ کرلیا ہے اور یہ لوگ اس احاطے میں بیٹھے ہوئے ہیں، جیسے اللہ ربّ العزت کا یہ ارشاد ہے:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ ﴿٥٤﴾ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٤-٥٥]

''بے شک متقی لوگ باغات اور نہروں میں (لطف اندوز) ہوں گے، پاکیزہ مجالس میں (حقیقی) اقتدار کے مالک بادشاہ کی خاص قربت میں (بیٹھے) ہوں گے۔''

گویا ایمان ظرف ہے اور یہ لوگ مظروف ہیں، اور یہ ان حضرات کے کمالِ دین سے کنایہ ہے، نیز اس میں مہاجرین کو انصار سے محبت کرنے کی ترغیب ہے، اور اسی وجہ سے حدیث نے اس کو علامت ایمان قرار دیا، نیز اس میں اس بات پر بھی تنبیہ ہے کہ محبوب سے محبّت رکھنے والوں اور اس کے مخلص دوستوں سے محبّت رکھنا بھی ضروری ہے، اگرچہ وہ اجنبی ہوں، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رشتے داروں سے محبّت ہر مسلمان میں فطری طور پر موجود ہوتی ہے، جو فطرت سے معلوم ہوجاتی ہے، لیکن حضرات انصار رضی اللہ عنہم جنھوں نے اپنے جان و مال کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر قربان کردیا ان کے اجنبی ہونے کی وجہ سے ان کی محبّت سے ذہن غافل ہوسکتا تھا، لہٰذا تنبیہ فرمادی کہ انصار سے محبّت بھی ایمان کی علامت ہے، کیوں کہ حضرات انصار رضی اللہ عنہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اہل بیت کے درجے میں ہیں۔ نیز حدیث پاک میں وارد ہے کہ اولاد کے حسن سلوک کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے والد سے محبّت رکھنے والوں کا اکرام کرے۔



۱۱ - باب

۱۸ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ: أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا، وَهُوَ أَحَدُ النُّقَبَاءِ لَيْلَةَ العَقَبَةِ، "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ، وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: "بَايِعُونِي عَلٰى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفّٰى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيْئًا، فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا، فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيْئًا، ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ، فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ". فَبَايَعْنَاهُ عَلٰى ذٰلِكَ".

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ (جو بدری صحابی تھے اور ان کا شمار بیعت عقبہ میں شریک ہونے والوں میں ہے) فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک چھوٹی سی جماعت تھی، ''تم مجھ سے بیعت کرو اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، چوری نہیں کرو گے، زنا نہیں کرو گے، اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے، اپنے ہاتھوں اور پیروں کے درمیان سے (جھوٹ کا سہارا لے کر) بہتان نہیں تراشو گے، اور کسی بھی بھلائی کے حکم میں نافرمانی نہیں کرو گے، تم میں سے جس نے اس کو پورا کیا اس کا اجر اللہ تعالیٰ کے ذمّے ہے، اور جس نے ان میں سے کسی گناہ کا ارتکاب کیا، پھر دنیا ہی میں اس کو سزا دی گئی تو وہ سزا اس کے لیے کفّارہ ہے، اور جس نے ان میں سے کسی گناہ کا ارتکاب کیا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی پردہ پوشی فرمائی تو اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے کہ اگر چاہے گا تو معاف فرما دے گا اور اگر چاہے گا تو سزا دے گا۔'' لہٰذا ہم نے اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیعت کر لی۔



ترجمۃ الباب قائم نہ کرنے کی وجہ:

یہ باب بلا ترجمہ ہے جس کا تعلق ماقبل کے باب سے ہے، کیوں کہ جب انصار کا ذکر فرمایا تو اب ان کے اس لقب

کی وجہ بھی ذکر فرمائی۔ باب کا عنوان اس لیے قائم نہیں فرمایا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امورِ ایمان کو ذکر فرما رہے تھے، اور یہ امورِ ایمان سے متعلّق نہیں ہے، اس لیے صرف باب قائم فرما کر عنوان کو چھوڑ دیا، اور اس کے تحت بیعت عقبہ کی حدیث ذکر فرمائی۔

اس حدیث میں "بَيْنَ أَيْدِيْكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ" پر اشکال ہوتا ہے کہ اس کی مَردوں کے حق میں وجہ تخصیص معلوم نہیں ہوتی۔ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ تم لوگوں پر ان کے روبرو بہتان تراشی نہ کرو اس حال میں کہ تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہو، جیسے بولا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کے سامنے ایسی ایسی بات کہہ دی۔ اس میں اور بھی توجیہات علماء نے شروح میں بیان کی ہیں۔

"فَعُوْقِبَ فِيْ الدُّنْيَا، فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهٗ"......اس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو حدود کو کفّارات قرار دیتے ہیں۔

حدود کفّارات ہیں یا نہیں؟

یہ ایک معرکہ آرا مسئلہ ہے، مجھے اب تک یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس سلسلے میں احناف کا موقف کیا ہے؟ عام کتبِ اصول میں لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک حدود زواجر ہیں اور شوافع کے نزدیک سواتر ہیں۔ ''الدرالمختار'' میں صراحت ہے کہ ہمارے نزدیک حدود کفّارہ نہیں ہیں۔ ''ردّالمحتار'' میں کتاب الحج کے بابِ جنایات میں ''ملتقط الفتاویٰ'' سے یہ مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے دورانِ حج جنایت کرلی اور اس کی جزا ادا کردی تو اس سے گناہ ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ دوبارہ اس جنایت کو انجام نہ دے، پھر اگر دوبارہ جنایت کرے تو گناہ باقی رہے گا۔

''التیسیر'' میں علّامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی پر حد جاری کی گئی، پھر وہ اس سے باز آگیا، تو یہ حد اس کے حق میں کفّارہ ہوگی، ورنہ کفّارہ نہیں ہوگی۔ ''ہدایہ'' کے کتاب الصوم میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ کفّارہ ساتر ہوتا ہے، اور کفّارہ اور حدود دونوں ایک ہی قبیل سے ہیں۔ اور ''بدائع الصنائع'' کی تعزیر والی فصل میں صراحت ہے کہ حدود کفّارات ہوتے ہیں۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مشکل الآثار'' میں اس طرح کی روایات پر بحث فرمائی ہے، لیکن اختلاف بالکل بیان نہیں فرمایا۔ اسی طرح علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بحث فرمائی ہے، لیکن حدود کے کفّارہ نہ ہونے کے بارے میں آپ خاموش ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے قدیم نقل ''طبقات الشافعیۃ'' میں مذکور ہے کہ قاضی ابوالحسن طالقانی حنفی رحمۃ اللہ علیہ اور قاضی

ابوالطیب رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان مناظرہ ہوا، اس میں قاضی ابوطیب رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے کہ حدود کفّارات ہوتے ہیں۔قاضی ابوالحسن طالقانی رحمۃ اللہ علیہ کا شمار چوتھی صدی ہجری کے علماء میں ہوتا ہے، جوامام قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔

ہوسکتا ہے کہ کتبِ اصول میں تسامح کی بنیاد پر یہ بات ذکر کردی گئی ہو، یہ اختلاف ایک فکری اختلاف تھا جس کو لوگوں نے اختلافی مسئلہ بنادیا۔احناف کا نظریہ یہ ہے کہ حدود زجر کے لیے نازل ہوئی ہیں، اگرچہ وہ ستر کو بھی شامل ہیں۔ جب کہ شوافع کا نظریہ یہ ہے کہ حدود اصلاً ستر کے لیے ہیں، اگرچہ ان سے ضمناً زجر بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر معاملہ یہی ہے جو آپ نے جان لیا تو میری رائے یہ ہے کہ احناف کا نظریہ زیادہ درست ہے، اسی کی طرف قرآن اور متعدد احادیث رہنمائی کرتی ہیں، جیسا کہ مخفی نہیں۔

پھر جب علماء نے اس کو اختلاف کی شکل دے دی اور شارحین بھی اسی ڈگر پر چلتے رہے تو یہ اختلافی مسئلے کی طرح مشہور ہوگیا، یہاں تک کہ کتبِ اصول میں بھی نقل ہوا، حالانکہ اس مقام پر محدثین وحفاظِ حدیث کی بحث ایسی تھی جیسے ایک علمی تفتیش وتحقیق کی بحث ہوتی ہے نہ کہ مذہب ومسلک کی تائید۔

اب سمجھ لیجیے کہ یہ حدیث اگرچہ حدود کے کفّارہ ہونے پر دلالت کرتی ہے؛ لیکن حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اس کے معارض ہے جس کو انھوں نے صحیح بھی قرار دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "وَمَا أَدْرِي الْحُدُودُ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا أَمْ لَا؟" میں نہیں جانتا کہ حدود کفّارات ہیں یا نہیں۔'' حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت مقدّم ہے، جب کہ باب میں ذکر کردہ حدیث زماناً مؤخر ہے، گویا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شروع میں توقف تھا، بعد میں حدود کے کفّارات ہونے کا یقین ہوگیا۔

کیا حدیث میں ذکر کردہ بیعت سے بیعت عقبہ مراد ہے؟

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث مؤخر کیسے ہوسکتی ہے؟ جب کہ بیعت عقبہ کا واقعہ ہجرت سے قبل مکّہ میں پیش آیا ہے، اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ والی روایت مؤخر ہے، مؤخر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہجرت کے بعد ساتویں سال مشرّف بہ اسلام ہوئے، نیز ان کی روایت میں سماع کی صراحت بھی ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے بنفس نفیس اس ارشاد کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے (کم از کم) سن ہجری سات میں سنا ہے۔

اس کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیعت فتح مکّہ کے بعد ہونے والی ایک اور بیعت ہے، اور

التباس اس لیے ہوا کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ دونوں بیعت میں حاضر تھے، اور چوں کہ بیعت عقبہ ایک عظیم المرتبت موقع مدح ہے، اس لیے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ جب بھی اس حدیث کو بیان کرتے تو اس واقعہ کو بھی ضرور بیان کرتے، تاکہ آپ کا سابق فی الایمان ہونا معلوم ہو۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لیلۃ العقبہ کا ذکر اس حدیث میں تعریف حال کے لیے ہے، یہ بتانے کے لیے نہیں کہ مذکورہ بیعت بھی لیلۃ العقبہ میں ہوئی ہے، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مقدّم ہو اور حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت مؤخر ہو۔

اس پر علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ وہی بیعت ہے جو مکہ میں ہوئی تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ روایت میں لفظ "عِصَابَةٌ" کا ذکر ہے، جس کا اطلاق چالیس سے زیادہ افراد پر نہیں ہوتا، نیز ایک روایت میں لفظ "رَهْطٌ" بھی وارد ہے، جس کا اطلاق اس سے بھی کم پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس بیعت میں افراد کم تھے، اگر یہ بیعت فتح مکّہ کے بعد والی بیعت ہوتی تو اس میں ہزاروں کی شرکت ہوتی، کیوں کہ اس وقت اسلام پھیل چکا تھا، لہٰذا یہ اس بات کا ایک واضح قرینہ ہے کہ یہ وہی بیعت ہے جو مکّہ میں ہوئی تھی، اور اس میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ تاویل (کہ اس رات کا تذکرہ تعریف حال کے لیے ہے) کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے، حدیث اپنے ظاہر ہی پر باقی رہے گی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس مذکورہ بیعت کے مؤخر ہونے پر ایک اور قرینے سے استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ بات زیادہ قوی ہے کہ یہ بیعت فتح مکّہ کے بعد سورۂ ممتحنہ کی آیت: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ [الممتحنة:١٢] کے نزول کے بعد ہوئی ہے، اور مذکورہ آیت کا نزول بلا اختلاف صلح حدیبیہ کے بعد ہوا ہے، اس پر دلیل حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ "أَخَذَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا أَخَذَ عَلَى النِّسَاءِ" ان روایات کو لا کر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سارے قرائن اس بات کی دلیل ہیں کہ بیعت مذکورہ آیت کے نزول کے بعد بلکہ خواتین کی بیعت کے بعد بلکہ فتح مکّہ کے بعد ہوئی ہے، اور اس وقت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے مشرّف باسلام ہونے پر ایک مدّت گزر چکی تھی۔

اس پر علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بیعت اولیٰ سے متعلّق روایات کو معارضۃً پیش فرمایا ہے، ان روایات میں بھی یہی الفاظ ہیں، لہٰذا الفاظ کے مشترک ہونے کے باوجود اس بات پر کوئی دلیل نہیں رہی کہ روایت میں مذکورہ بیعت سورۂ ممتحنہ کے نزول کے بعد ہوئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بے شک حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی طرف میلان ہوتا ہے، کیوں کہ روایت کے الفاظ کو دیکھا

جائے تولگتا ہے کہ گویا وہ سورۂ ممتحنہ سے ماخوذ ہیں۔

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ ایک اور زاویے سے جواب دیتے ہیں کہ اس بات کی کیا دلیل ہے کہ روایت میں عقوبت سے حدود ہی مُراد ہوں؟ یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اس سے مُراد دیگر مصائب وآلام ہوں، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ مؤمن بندے کو کانٹا بھی لگ جائے تو وہ اس کے لیے گناہوں کا کفّارہ بنتا ہے۔ یہ معنیٰ مُراد لیے جائیں تو حدیث محلِ نزاع بنے گی ہی نہیں۔

اس پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ اِن مصائب وآلام کا ستر (پردہ پوشی) سے کوئی تعلق نہیں، ورنہ اِس روایت میں "ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ" کا کیا مطلب ہوگا؟ کیوں کہ یہ آدمی کا اپنا ذاتی معاملہ ہے۔

اس پر میرا کہنا یہ ہے کہ بعض مصائب بندے پر ایسے بھی آتے ہیں جو لوگوں کے درمیان مشہور ہوجاتے ہیں، جیسے: قبائح، فضیحت، ذلّت ورسوائی، اس وقت بندے کو ستر (پردہ پوشی) کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا تقابل صحیح ہوا اور "ثُمَّ سَتَرَهُ الله" کہنا بھی درست ہوگیا۔

پھر "کنز العمال" میں ایک روایت میری نظر سے گزری، جس کے راوی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما ہیں، اس کے الفاظ یہ ہیں: "فَأُقِيْمَ الحَدُّ، فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهٗ" اس میں صراحت ہے کہ مُراد حدود ہی ہیں، نہ کہ مصائب، لیکن اس روایت کی سند میں تردّد ہے، ابن عدی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ساقط قرار دیا ہے، نیز میرے نزدیک اس میں اضطراب بھی ہے۔

ایک انوکھا نکتہ: ستر کی دو قسمیں ہیں:

میں کہتا ہوں کہ ستر (پردہ پوشی) دو قسم کا ہوتا ہے: ایک ستر لوگوں کے نزدیک ہوتا ہے، اس کی شکل حدود ہیں، اور ایک ستر اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہوتا ہے، جس کی شکل عفو و درگزر ہے، اس معنیٰ کے اعتبار سے ستر مصائب میں بھی درست ہوگا اور تقابل صحیح ہوجائے گا، اس صورت میں حاصل یہ ہوگا کہ جس شخص نے مذکورہ گناہوں میں سے کسی کا ارتکاب کیا، پھر اللہ تعالیٰ نے دنیا میں اس کی پردہ پوشی فرمائی، تو اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے، چاہے تو بروزِ قیامت اسے معاف فرمادے اور چاہے تو سزا دے۔

یہاں اگر یہ سوال ہو کہ حدود و مصائب میں کیا فرق ہے کہ حدود کے کفّار بننے کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن مصائب بالاتفاق مکفّرات ہیں؟

میں جواب دوں گا کہ میرے نزدیک فرق یہ ہے کہ حدود اسبابِ ظاہری کی وجہ سے قائم ہوتی ہیں، مثلاً زنا، چوری وغیرہ، جب کہ مصائب کا ترتب اسبابِ سماویہ کی وجہ سے ہوتا ہے، نہ کہ اسبابِ ظاہرہ کی وجہ سے، اس لیے کہ اگر آپ پر

حد جاری کی جائے تو آپ کو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے موجب حد کا ارتکاب کیا ہے، لہٰذا آپ کو یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ مجھے کیوں رجم کیا گیا؟ میرا ہاتھ کیوں کاٹا گیا؟ اس کے برخلاف جب آپ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائیں تو آپ کو یہ پتا نہیں ہوتا کہ اس کا سبب کیا ہے؟ لہٰذا آپ کو اس کے بارے میں سوال کرنے کی گنجائش رہتی ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنے غلام کو بغیر کسی ظاہری سبب کے پیٹ دیا، تو غلام کو یہ حق ہے کہ وہ آقا سے پوچھے کہ آپ نے مجھے کیوں مارا؟ چنانچہ جب یہ مصائب اسبابِ ظاہرہ کی وجہ سے نہیں بلکہ اسبابِ سماویہ کی وجہ سے آئے ہیں اور ان کے بارے میں سوال کرنے کی گنجائش بھی ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر رحم وکرم کا معاملہ فرماتے ہوئے ان مصائب کو مکفّرات بنا دیا۔ گویا یہ انعام آپ کے اس سوال کہ ''اے میرے رب! تو نے مجھے کیوں اس مصیبت سے دو چار کیا؟'' سے پہلے ہی بطورِ جواب دے دیا گیا۔

برخلاف حدود کے، کہ آدمی پر حد جاری کی جائے تو اس کو سرے سے اس بارے میں سوال کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی، لہٰذا حدود کے مکفّرات ہونے کا بھی امکان ہے اور نہ ہونے کا بھی امکان ہے، ظاہر ہے کہ ان میں ''کیوں'' کا سوال نہیں ہوسکتا۔

استاذِ مکرّم شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ وجہِ فرق یہ بیان فرماتے ہیں کہ مصائب اگرچہ کفّارہ ہیں، لیکن ان میں تعیین نہیں ہوتی کہ کس معصیت کے لیے وہ کفّارہ بنیں گے؟ جب کہ حدود ان حضرات کے نزدیک جو ان کو کفّارہ قرار دیتے ہیں ان میں یہ تعیین ہوتی ہے (کہ کس جرم کی وجہ سے حد قائم کی گئی؟) چنانچہ رجم ارتکابِ زنا کا کفّارہ ہے، قطع ید ارتکابِ سرقہ کا کفّارہ ہے، لیکن مصائب کے بارے میں یہ پتا نہیں ہوتا کہ وہ متعین طور پر کس معصیت لیے کفّارہ ہیں؟

حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے درمیان تطبیق:

حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے درمیان تطبیق کے لیے میرے پاس ایک مستقل صورت ہے جس میں نسخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حدود کے حکم کو من حیث العموم جانتے تھے، حدود کے بارے میں کوئی مخصوص حکم نازل نہیں ہوا تھا، لہٰذا من حیث الخصوص حدود کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علم میں نہیں تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عمومی طور پر جو علم تھا تو وہ مصائب کے مطلقاً مکفّرات ہونے کے بارے میں حکم نازل ہونے کی وجہ سے تھا، اور حد بھی ظاہری اعتبار سے ایک مصیبت و بلا ہی ہے، تو وہ بھی کفّارہ ہونی چاہیے، جیسا کہ دیگر تمام مصائب مکفّرات ہیں، تو گویا حدود بھی اسی عموم کے تحت داخل ہیں۔ اور چوں کہ حدود کے بارے میں کوئی خاص حکم نازل نہیں ہوا

تھا، نیز قرآن میں بھی اس کی صراحت نہیں ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے توقف کرتے ہوئے فرمایا: "وَمَا أَدْرِي الْحُدُودُ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا أَمْ لَا؟" یعنی خصوصی حکم کی حیثیت سے مجھے اس کا علم نہیں ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے باب زکوٰۃ میں شراب سے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا کہ مجھ پر اس کے بارے میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا سوائے اس جامع آیت کے: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۞﴾ [الزلزال: ۷-۸] آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قانون ذکر فرما کر عمومی حکم بیان فرمایا اور جزوی حکم کی نفی فرما دی، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ والی حدیث عمومات پر محمول ہے، جب کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حکم خصوصی کے بارے میں توقف برتا گیا۔

اور یہ بھی جان لیں کہ مستدرکِ حاکم کی روایت میں قولِ مذکور: (وَمَا أَدْرِي الْحُدُودُ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا أَمْ لَا؟) کے بعد اِن الفاظ کی زیادتی بھی ہے کہ "لَا أَدْرِيْ التُّبَّعُ كَانَ مُؤْمِنًا أَمْ لَا؟ وَلَا أَدْرِيْ خِضَرُ كَانَ نَبِيًّا أَمْ لَا؟" میں اس کی مُراد سمجھنے میں حیران تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بارے میں تمام چیزوں کے علم کا دعویٰ فرمایا ہے تو جب اِن چیزوں کا علم اگر آپ کو نہیں ہے تو ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزوں کا علم آپ کو نہ ہو، تو پھر خاص طور پر ان ہی چیزوں کے علم کی نفی کا کیا مطلب ہوگا؟

پھر جب میں نے قرآن سے رجوع کیا تو مُراد آشکارا ہوگئی کہ قرآن نے حدود کا ذکر کیا ہے، لیکن کسی بھی جگہ حدود کے کفّارہ ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے، نیز اسی طرح تبع وخضر کا ذکر کیا، لیکن ان کے ایمان کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا، اس سے پتا چلا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن میں ذکر کردہ بعض امور کے بارے میں (تفصیلی) علم کی نفی مُراد لے رہے ہیں، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اگرچہ بہت سی اشیاء کا علم نہیں رکھتے تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اِن اشیاء کے علم کی نفی خصوصاً اس وجہ سے فرمائی کہ ان کا ذکر قرآن میں ہے، پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کا تفصیلی علم نہیں ہے، گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ میں بہت سی چیزوں کو نہیں جانتا لیکن قرآن میں مذکورہ بعض اشیاء کا بھی تفصیلی علم میرے پاس نہیں ہے، جیسا کہ تبع وخضر اور حدود کہ ان کا ذکر قرآن میں ہونے کے باوجود مجھے ان کا تفصیلی علم نہیں ہے، تو ان چیزوں کو خصوصی طور پر اس وجہ سے ذکر کیا ہے۔

اور مدرّسین طحاوی میں موجود روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے چوری کا اعتراف کیا تھا لیکن اس کے پاس چوری کا سامان نہیں تھا، اس سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''مجھے نہیں لگتا کہ تم نے چوری کی ہے'' اس نے کہا: اللہ کے رسول! میں نے چوری کی ہے، تو اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہوا اور ہاتھ

کاٹ دیا گیا، پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ سے استغفار طلب کر اور توبہ کر، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دُعا مانگی کہ اے اللہ! اس کی توبہ قبول فرما۔ اگر حد ساتر ہوتی جیسا کہ شافعیہ کا کہنا ہے تو اس کے بعد استغفار کی ضرورت نہ ہوتی، جب کہ اس روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو استغفار کا حکم فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدود اصلاً زجر کے لیے ہیں اور توبہ کے بعد وہ ساتر بھی بن جاتی ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ روایت میں موجود الفاظ "تُبْ إِلَيْهِ" میں دو معنوں کا احتمال ہے: ایک یہ کہ "تُبْ إِلَيْهِ" یعنی موجودہ حالت میں اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر، تا کہ یہ حد تیرے لیے کفّارہ بن جائے۔ اس صورت میں استدلال تام ہوگا، کیوں کہ اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ توبہ سے پہلے حد کفّارہ نہیں بنی۔

"تُبْ إِلَيْهِ" کے دوسرے معنیٰ ہیں کہ آئندہ کبھی یہ گناہ مت کرنا۔ جیسے بچّے کو تادیباً کہا جاتا ہے کہ "تُبْ، تُبْ" جس کے معنیٰ ہوتے ہیں کہ مستقبل میں بھی اس کام سے باز رہو۔ اس صورت میں یہ روایت ہماری بحث سے خارج ہوگی اور اس سے استدلال تام نہ ہوگا، لیکن پہلا معنیٰ مُراد لینا ظاہر ہے۔

اس استدلال پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ کفّارہ کے لیے توبہ کو شرط قرار دینا تو معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنّت والجماعت کا نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ توبہ سے پہلے مغفرت اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے (کہ اگر چاہے تو معاف فرما دے، ورنہ نہیں) لیکن توبہ کے بعد مغفرت کا من جانب اللہ وعدہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں مذہب کے درمیان فرق واضح ہے۔ نیز علّامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ جو شافعی ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حدود ان کے نزدیک توبہ کی شرط کے ساتھ ساتر ہیں۔

اس بحث کی اصل قرآن مجید میں ہے، مفسرین کی ایک جماعت کا مختار مذہب یہ ہے کہ حدود مکفّرات ہیں، جب کہ دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ حدود زواجر ہیں، اِن حضرات کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلے کو قرآن سے از راہِ استنباط حاصل کرتے ہیں، ان کا اس سلسلے میں کوئی محقق موقف نہیں ہے اس لیے وہ اپنے موقف کا ذکر نہیں کرتے بلکہ ایک علمی گفتگو فرماتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے اس غرض سے قرآنِ کریم میں غور وخوض کیا تو کسی بھی جگہ میں نے یہ نہیں دیکھا کہ حدود کا ذکر ہو اور اس کے ساتھ ان کے کفّارہ ہونے کا بھی وعدہ کیا گیا ہو، تو جن حضرات نے یہ دیکھا کہ وعدۂ مغفرت کہیں بھی نہیں ہے انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ حدود کفّارات نہیں ہیں، اور جن حضرات نے دیکھا کہ جب مجرمین پر رجم اور قطع ید جیسی سخت سزائیں نافذ کی جائیں تو یہ حدود مکفّرات بھی ہونی چاہیے، تو اِن حضرات کا دعویٰ یہ رہا کہ حدود مکفّرات ہیں۔

آیت ﴿إِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ﴾ سے استدلال:

ان حضرات کا سب سے زیادہ نزاع اس آیت کریمہ سے متعلّق ہے: ﴿إِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ﴾ [المائدہ:۳۳] جس میں مجرمین کی حد کے ذکر کے بعد اس بات کی صراحت ہے کہ آخرت میں بھی ان کو بڑا عذاب ہوگا، گویا اقامت حد کے بعد بھی ان سے عذابِ آخرت ٹلا نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود مکفّرات نہیں ہیں۔ اور اسی وجہ سے علّامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حدود مکفّرات نہیں ہیں۔

مجھے اس آیت سے استدلال میں تردّد ہے، کیوں کہ اس کے شانِ نزول کے بارے میں اختلاف ہے، صحیحین میں ہے کہ یہ آیت عُرنیین کے بارے میں نازل ہوئی، اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ لوگ مسلمان ہونے کے بعد مُرتد ہو گئے تھے، اس صورت میں یہ آیت محلِ نزاع سے خارج شمار ہوگی، کیوں کہ مسئلہ مسلمانوں سے متعلّق ہے، کفّار کے حق میں حدود کے مکفّرات ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

شانِ نزول میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ راہزنوں کے بارے میں ہے، جمہور کا رجحان اسی جانب ہے، نیز امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی منقول ہے، اس صورت میں استدلال تام ہوگا، کیوں کہ راہزنی مسلمانوں کی جانب سے بھی ہوسکتی ہے۔

میرا کہنا ہے کہ یہ آیت عُرنیین سے متعلّق ضرور ہے لیکن آیت کریمہ میں ان کے عنوانِ ارتداد و کفر سے تعرض نہیں کیا گیا ہے؛ بلکہ حکم کا مدار وصف قطع طریق (راہزنی) کے ساتھ ہے، چنانچہ حکم اسی وصف پر دائر ہوگا، صرف مرتدین و کفّار پر منحصر نہ ہوگا۔

بایں ہمہ میرے نزدیک علّامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ضعیف ہے، کیوں کہ معصیت کی شدّت وخفت اس کا ارتکاب کرنے والوں کے حال کے اعتبار سے بدل جاتی ہے، اور یہ بات معقول بھی ہے، مثلاً اگر مؤمن سے معصیت کا ارتکاب ہوجائے تو اس کے ایمان کی رعایت میں سزا ہلکی ہوسکتی ہے، جب کہ یہی معصیت بعینہٖ کافر سے صادر ہو تو اس کی حالت کفر کی وجہ سے اس کی سزا میں مزید شدّت برتی جائے گی، ہمارے عرف میں بھی یہی معاملہ ہوتا ہے کہ ہمارے محبوب سے کوئی غلطی سرزد ہوجائے تو مؤاخذہ نہیں کرتے، جب کہ وہی غلطی اگر ہمارے دشمن سے ہو تو اس پر مؤاخذہ کا شکنجہ کستے ہیں۔ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت کریمہ میں عذاب کا ذکر اُن مجرمین کی حالت کفر کی وجہ سے کیا گیا ہو، کیوں کہ معصیت کی قباحت عاصی کے اعتبار سے بڑھ جاتی ہے، چنانچہ راہزنی کا ارتکاب مسلمانوں کی جانب سے ہو تو یہ بُرا ہے،

لیکن مرتدین کی جانب سے راہزنی ہوتو مزید قبیح سمجھا جائے گا،لہٰذا (آیت کریمہ میں) اس بات کا امکان ہے کہ عذاب کا ذکر مرتکبین کے حال کے پیش نظر ہو، نہ کہ نفسِ فعل کے اعتبار سے۔

اس تقریر کے مطابق آیت کریمہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ اگر اس معصیت کو کوئی مسلمان انجام دے (العیاذ باللہ) پھر اس پر حد جاری کی جائے، تب بھی آخرت میں اسے عذاب ہو، اس لیے کہ عذابِ آخرت نفسِ فعل کی جزا نہیں ہے بلکہ مرتکبین کی قباحت حال کی وجہ سے جزاء میں قباحت کو ذکر کیا گیا ہے۔

ایک مشکل ترین مقام:

یہ ایک مشکل ترین مقام ہے جس میں غور وفکر کرنے والے کی عقل حیران وششدر ہو جاتی ہے، اس لیے کہ آیت اپنے حکم میں عام ہوتی ہے؛ لیکن ساتھ ہی وہ موردِ خاص کے بعض اوصاف پر بھی مشتمل ہوتی ہے، جس سے تردّد پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اوصافِ مورد بھی آیت کے حکمِ عام میں معتبر ہوں گے یا نہیں؟ کہ ان تمام کو ایک شمار کر کے پورے مجموعے پر حکمِ عام جاری کیا جائے یا یہ کہ ان اوصاف سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہ خیال کیا جائے کہ وہ اوصاف اپنے مورد ہی کے ساتھ خاص ہیں، لہٰذا حکم کو عام سمجھ کر جہاں یہ اوصاف نہ ہوں ان پر جاری کیا جائے، اور یہ بہت ہی مشکل کام ہوتا ہے۔

قرآنِ کریم میں کثرت سے ایسی مثالیں ملیں گی کہ قرآن ایک حکمِ عام کو بیان کرتا ہے اور ساتھ ہی واقعات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے، تاکہ آیت کا ربطِ محل وموردِ سے بھی باقی رہے، جب اس طرح کی آیات سے گزر ہوتا ہے جو حکم عام بیان کرتی ہیں اور ساتھ ہی واقعے کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں تو یہ طے کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ حکم بعض پر دائر کر کے بعض کو چھوڑ دیا جائے یا پورے مجموعے پر حکم دائر کیا جائے؟ یہ بہت مشکل اور پیچیدہ مقام ہے، لہٰذا اسے خوب سمجھ لیں۔

مضمون سے متعلق دوسری آیت:

اس مضمون سے متعلّق ایک اور آیت کریمہ ہے: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء:۹۲] میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندے پر روزہ اس لیے واجب کیا گیا ہے کہ وہ ڈرے اور مستقبل میں اس سے باز آجائے، ندامت وشرمندگی ہو اور دوبارہ اس فعل کا ارتکاب نہ کرے، اس صورت میں یہ روزے اس کے حق میں کفّارہ بنیں گے، ورنہ صرف روزے مغفرت کا سبب نہیں ہوں گے۔

اسی طرح دوسری آیت: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة:۴۵] اس میں "فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ" سے

متعلّق علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''مطول'' میں رقم طراز ہیں کہ مسند پر تنوین اصل کے مطابق ہے، لہٰذا کوئی نکتہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس سے مسندِ موصوف کی تنوین مستثنیٰ ہے کہ وہ نکتے سے خالی نہیں، برخلاف مسند الیہ پر لگنے والی تنوین کے، چوں کہ مسند الیہ پر تنوین خلافِ اصل ہے اس لیے اس میں کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوتا ہے۔ مسندِ موصوف پر تنوین کی مثال شاعر کا یہ شعر ہے:

صَحَّ أَنَّ الوَزِيْرَ بَدْرٌ مُنِيْرٌ   إِذْ تَوَارَىٰ كَمَا تَوَارَى البُدُوْرُ

''یہ بات سچ ہے کہ وزیر ایک روشن مکمّل چاند (جیسا) ہے، کیوں کہ وہ اس طرح غائب ہو گیا تھا جیسے چاند غائب ہو جاتے ہیں۔''

اور مسند الیہ پر تنوین کی مثال عمرو بن ابی ربیعہ مخزومی کا شعر ہے:

وَغَابَت قُمَيْرٌ كُنتُ أَرجُو غِيَابَهَا   وَرَوحٌ وَرَيحَانٌ وَنَومٌ وَسَمَرٌ

''چھوٹا سا چاند غائب ہو گیا، جس کے غائب ہونے کی مجھے توقع تھی، ساتھ ہی بادِ نسیم، خوشبودار پودے، راتوں کی نینداور رات کی باتیں بھی غائب ہو گئیں۔''

اس اصول کے مطابق "فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ" میں موجود تنوین اس بات کا فائدہ دے رہی ہے کہ حدود میں کچھ حد تک کفّارے کا اثر ضرور ہے، کیوں کہ اس میں تنوین زائد نہیں ہے؛ علاوہ ازیں لفظ کفّارہ ستر پر دلالت کرتا ہے، نہ کہ مکمّل تطہیر پر، لہٰذا حدیث میں اس بات کوئی دلیل نہیں ہے کہ حدود مکمّل طور پر مکفّرات ہیں؛ بلکہ منشا یہ ہے کہ حدود میں کفّارے و ستر کا کچھ اثر ضرور ہوتا ہے، اور شاید احناف بھی اس کے منکر نہیں ہیں۔

ایک ضروری تنبیہ:

جان لینا چاہیے کہ حدیث میں ثانوی معنیٰ اور خصوصیات تلاش کر کے ان کو مسائل کا مدار نہ بنانا چاہیے، لہٰذا میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس باب میں حدیث کے الفاظ حجّت نہیں ہو سکتے، جس کی وجہ یہ ہے کہ راویت بالمعنیٰ بہ کثرت ہونے کی وجہ سے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ الفاظ بعینہٖ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہیں یا راوی کے؟ لہٰذا احکام کا ثبوت قدرِ مشترک ہی سے ہو اور اسی پر احکام کا دارو مدار ہو یہ مناسب ہے، میں نے یہاں علم معانی کا جو مسئلہ ذکر کیا اس سے اپنے موقف کی تائید اس لیے کی ہے کہ مسئلہ دیگر دلائل سے ثابت ہے، میں نے علم معانی کے اس اصول کو مسئلے کا مدار اور

استدلال نہیں قرار دیا ہے۔

حاصلِ بحث:

بحث کا حاصل یہ ہے کہ حد قائم کیے جانے کے بعد محدود کے تین احوال ہیں: ایک تو یہ کہ حد جاری ہونے کے بعد محدود توبہ کر لے تو بلا اختلاف یہ حد کفّارہ شمار ہوگی۔ اور اگر توبہ نہ کرے تو پھر دو حال ہوں گے، یا تو وہ اس گناہ سے باز آ جائے، عبرت حاصل کرے اور دوبارہ اس گناہ کو نہ کرے، تب بھی حد اس کے حق میں کفّارہ بنے گی، لیکن اگر اسے حد کی کوئی پرواہ ہی نہ ہو اور گناہ میں اسی طرح منہمک رہے جیسے حد قائم کیے جانے سے پہلے تھا اور دوبارہ اس گناہ کو انجام دے تو حد اس کے لیے کفّارہ نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غامدیہ عورت کی نمازِ جنازہ پڑھی اور فرمایا کہ اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ اہل مدینہ پر تقسیم کی جائے تو سب کی مغفرت ہو جائے۔ لیکن جب یہ حال ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کا معلوم نہیں ہوا اور حد قائم کیے جانے وقت کچھ تاخر سا معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی۔ لہٰذا اِن احوال کی رعایت ضروری ہے۔

اس کی مثال اسلام قبول کرنے کی طرح ہے کہ اگر اسلام توبہ پر مشتمل ہو تو ماقبل کے گناہ ختم ہو جائیں گے، ورنہ از اوّل تا آخر تمام کا حساب ہوگا۔ جب اسلام کا یہ حال ہے، حالانکہ اسلام کفّارۂ عظمیٰ ہے، تو حدود کے تو مکفّرات ہونے میں اختلاف ہے۔ اور چوں کہ حدود عام احوال میں توبہ کو شامل ہوتی ہیں، خصوصاً عہدِ صحابہ میں بہت کم ایسا ہوتا کہ کسی پر یہ سزائیں نافذ کی جائیں پھر بھی وہ توبہ نہ کرے اور باز نہ آئے، اس لیے احادیث میں حدود کو مطلقاً مکفّرات کہا گیا ہے۔



۱۲ - بَابٌ: مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ فتنوں سے دور ہوجانا دینی تقاضا ہے۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''ایک زمانہ آئے گا کہ مسلمان کا سب سے بہتر مال وہ بکریاں ہوں گی جنھیں لے کر وہ پہاڑ کی چوٹیوں اور بارش کی جگہوں میں چلا جائے گا اور فتنوں سے اپنے دین کی حفاظت کرلے گا۔



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ حدیث کا کوئی ٹکڑا لے کر اس سے باب کا عنوان اخذ کرتے ہیں، اور اس کو مفید بنانے کے لیے اپنی طرف سے ایک جملے کا اضافہ فرماتے ہیں، چنانچہ اس پر "مِنْ" تبعیضیہ داخل کرتے ہیں، تاکہ وہ ایمان کے مرکب ہونے پر دلالت کرے۔

احناف کی طرف سے ہم کہتے ہیں کہ یہ "مِنْ" ابتدائیہ ہے، جیسا کہ اس کی تقریر گزر چکی۔

"فِتْنَة" ایسے امر کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے حق وباطل کے درمیان تمیز ہوسکے۔

خلوت نشینی اور اختلاط میں افضل کیا ہے؟

''الإحیاء'' میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ خلوت نشینی اور اختلاط میں سے افضل کیا ہے؟ میری رائے یہ ہے کہ دونوں کا حکم اوقات واحوال کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ حدیث پاک سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ خلوت نشینی اس وقت افضل ہے جب کہ فتنے کی وجہ سے دین کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور فتنے کے بارے میں شروع سے

پتا نہیں ہوتا کہ وہ انجام کار بُرا ہے، بلکہ ایک وقت کے بعد اس کی حقیقت کھلتی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود یہ بتانا ہے کہ مؤمن بندے کا اپنے دین کو فتنوں سے محفوظ رکھنا دین کا حصّہ ہے، اگرچہ حصولِ دین کے بعد ہو، لیکن اس کا دین اور اجزائے دین سے تعلق نہیں ہے۔



١٣ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ".

وَأَنَّ المَعْرِفَةَ فِعْلُ الْقَلْبِ، لِقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ ﴿وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة : ٢٢٥]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کا بیان کہ ''میں تم میں اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ جاننے والا ہوں۔''

علم، معرفت اور یقین کا اطلاق کبھی احوال پر بھی ہوتا ہے، اور علوم احوال اس وقت بنتے ہیں جب طبیعت پر ان کا غلبہ ہو جائے، اس وقت وہ عین ایمان ہو جاتے ہیں، یہی مُراد ہے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کی کہ "مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ... الخ" یہاں علم بمعنیٰ ایمان ہے، مطلب یہ ہے کہ مرنے والا بندہ اِس کلمے پر ایمان رکھتا ہو۔ اور یہی مُراد اِس آیت کریمہ میں بھی ہے: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا ط﴾ [فاطر:٢٨] یہاں علماء سے مُراد وہ مؤمنین ہیں جن کے دِلوں میں علم راسخ ہو چکا ہو، ان کے قلوب علم سے سرشار ہوں اور بشاشت ایمان ان کے قلوب میں پیوست ہو چکی ہو، جس نے ان کے اندرون میں ایمان کا نور، حلاوت اور کیفیتِ انبساط پیدا کر دی ہو، اگر اس سے اِسی طرح کا علم مُراد لیا جائے جو احوال کے قبیل سے ہے اور عمل کا سبب بنتا ہے تو ایسے علم کو عین ایمان کہا جائے گا، جس کی زیادتی ایمان کی زیادتی اور اس کی کمی ایمان کی کمی شمار ہوگی۔

ورنہ حدیث پاک سے استدلال الحاق النظیر بالنظیر کے طور پر ہوگا، یعنی جیسے علم کے مراتب ہیں اسی طرح ایمان کے بھی مراتب ہیں، چوں کہ علم سبب ایمان ہے لہٰذا جب سبب (علم) میں تشکیک ثابت ہوگی تو اس کے مسبّب یعنی ایمان میں بھی تشکیک ثابت ہوگی۔

معرفت سے مراد:

"وَأَنَّ المَعْرِفَةَ فِعْلُ القَلْبِ"...... اگر معرفت سے مُراد معرفت اضطراریہ ہو جیسا کہ ارشادِ خداوندی میں ہے: ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ط﴾ [البقرة : ١٤٦] تو ایسی معرفت کو لغوی اعتبار سے فعل نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ اہل لغت فعل اختیاری ہی کو فعل کہتے ہیں۔ اور اگر معرفت سے مُراد وہ حالت ہو جو بار بار دِل پر وارد ہونے کی وجہ

سے دِل میں راسخ ہوجائے اور اعضاء و جوارح سے نمودار بھی ہو، نیز کسب (اختیار) سے حاصل کی گئی ہو تو وہ یقیناً فعلِ قلب اور عین ایمان ہے، مگر اِس صورت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا زیادہ مناسب ہوتا کہ "أَنَّ الإِيمَانَ فِعْلُ القَلْبِ". کہ ایمان فعلِ قلب ہے، تو اس سے مُراد مزید واضح ہوجاتی، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے مقصود کو ادا کرنے میں تفنن وتنوع سے کام لیتے ہیں۔

''اِحیاء العلوم'' میں ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جو منقول ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے، اس سے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد بھی یہی ہے، نیز امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے اسی طرح کی روایت منقول ہے، مگر جب امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہو تو لوگ اس پر نکیر کرنے لگتے ہیں اور یہی روایت جب امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہو تو سب تسلیم کر جاتے ہیں۔

وَأَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا أُرِيْدُهُ وَأَسْمَعُ خَلْقِ اللهِ حِيْنَ أُرِيْدُ

''میں جس چیز کو سننا نہیں چاہتا اس سے (بہ تکلّف) بہرا بن جاتا ہوں، لیکن جب کسی چیز کو سننا چاہتا ہوں تو خلق خدا میں سب سے زیادہ سننے والا بن جاتا ہوں۔''

محلِ ایمان کی تحقیق کے تحت اس بحث سے متعلّق کچھ کلام گزر چکا ہے۔ بہتر یہ ہوتا کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے کہ ایمان فعل قلب ہے، سو آپ ملاحظہ فرمالیں۔

ترجمۃ الباب سے امام بخاری کا مقصود:

یہاں یہ بھی خیال گزرتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اس سے معتزلہ کا رد کرنا ہے، کیوں کہ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ معرفت اوّل الواجبات ہے، پھر ثانیاً ایمان واجب ہے، چنانچہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ ان کا رد فرما رہے ہیں کہ معرفت جب فعل قلب ہے تو وہ عین ایمان ہے، اس اعتبار سے یہی واجبِ اوّل شمار ہوگا، ایسا نہیں ہے کہ معرفت ایمان سے علاحدہ امر ہے جس کو اوّل الواجبات قرار دیا جائے، پھر ایمان واجبِ آخر ہو۔

"وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ"......اس آیت کریمہ کے ذریعے معرفت کے فعلِ قلب ہونے پر استدلال اس طرح ہے کہ اس میں کسب کی اسناد قلب کی طرف کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ جیسے کسب فعل ہے اسی طرح معرفت بھی بندے کا فعلِ کسبی ہے۔

پھر اگر کسی کو اشکال ہو کہ آیت کریمہ کا تعلق اَیمان (قسم) سے ہے، نہ کہ اِیمان سے، تو وہ طریقۂ استدلال سے ناواقف ہے۔

٢٠ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَّامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَهُمْ أَمَرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ، قَالُوا: "إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ"، فَيَغْضَبُ حَتَّىٰ يُعْرَفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: "إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللهِ أَنَا".

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب بھی لوگوں کو حکم فرماتے تو ایسے اعمال کا حکم فرماتے جن کی ان میں طاقت ہوتی۔ صحابۂ کرام عرض کرتے: اللہ کے رسول! ہم تو آپ کے مانند نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کی از اوّل تا آخر بخشش فرما دی ہے، (لہٰذا ہمیں تو زیادہ اعمالِ صالحہ کی ضرورت ہوگی) تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس قدر غضب ناک ہوتے کہ ناگواری کے آثار آپ کے چہرۂ انور پر نمایاں ہو جاتے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے کہ "میں تم میں سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا اور اس کی معرفت رکھنے والا ہوں۔"



"أَمَرَهُمْ بِمَا يُطِيْقُوْنَ"...... یہی حکیم کا طریقۂ کار ہوتا ہے، یعنی خود مشقت جھیلنا لیکن دوسروں کے لیے آسانی مہیا کرنا، اور یہی طریقۂ انبیاء بھی ہے۔

خطاب مع النبی کے موقع پر صیغۂ صلاۃ:

"يَا رَسُوْلَ اللهِ!"...... حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی گفتگو میں خطاب مع النبي کے موقع پر میں نے کہیں بھی صیغۂ صلوٰۃ نہیں دیکھا، البتہ غائبانہ صیغۂ صلوٰۃ مستعمل ہے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی پیروی میں یہی طریقہ حدیث کے پڑھنے کے وقت بھی ہونا چاہیے کہ مواضع خطاب میں صیغۂ صلوٰۃ کا تلفظ نہ ہو، نیز لکھنے میں بھی یہی طریقہ صحیح ہے۔

کیا انبیائے کرام سے صغائر کا صدور ممکن ہے؟

"قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ"...... اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام سے نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد سہواً وعمداً بھی صغائر کا صدور ممکن ہے، ماتریدیہ مطلقاً نفی فرماتے ہیں۔ اور آیت کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ "ذنب" اور "معصیت" دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، گناہ کے کے چند درجات ہیں جن میں سے بعض بعض سے بڑھ

کر ہیں اور ہر ایک کے لیے مستقل لفظ موضوع ہے، چنانچہ معصیت کہتے ہیں حکم عدولی، طاعت سے روگردانی اور مخالفت کو، جس کو اردو میں ''نافرمانی'' کہتے ہیں، گناہوں میں اس کا درجہ سب سے بڑا ہے، پھر ''خطاء'' جو کہ صواب کی ضد ہے، اردو میں اس کو ''نادرست'' کہا جاتا ہے، پھر ''ذنب'' کا درجہ ہے جو سب سے کم ہے، اس کے معنیٰ ہیں عیب، لہٰذا یہ سوال سِرے سے ساقط ہوجائے گا، کیوں کہ آیت کریمہ میں مغفرتِ ذنوب کا ذکر ہے، یعنی وہ بات جو ذاتِ اقدس ﷺ کی شانِ رفیع کے لیے عیب شمار کی جائے، نیز آپ نے بارہا سنا ہوگا: "حَسَنَاتُ الأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ المُقَرَّبِيْنَ" کہ نیک لوگوں کی نیکیاں بھی مقرّبین کے حق میں سیئات شمار ہوتی ہیں۔ شاید حضور پاک ﷺ کی جانب ذنوب کی نسبت بھی اسی قبیل سے ہے، الغرض یہاں صغائر وکبائر کی بحث بے محل ہوگی، کیوں کہ یہ تقسیم معصیت میں جاری ہوتی ہے، نہ کہ لغوی اعتبار سے استعمال ہونے والے لفظ ''ذنوب'' میں، بلکہ وہ خلافِ مقصود کا وہم بھی پیدا کرسکتا ہے۔

دو اشکال اور ان کے جواب:

پھر یہ جان لیں کہ یہاں دو اشکال ہوتے ہیں: (۱) جب سارے انبیائے کرام علیہم السلام مغفور ہیں تو آپ ﷺ ہی کے حق میں مغفرت کی تخصیص کا کیا مطلب ہوگا؟

(۲) پچھلے گناہوں کی مغفرت کا مطلب سمجھ سے باہر ہے، کیوں کہ یہ اولاً ذنوب کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ بعثت کے بعد تو گناہ ہوئے ہی نہیں۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے ساتھ تخصیص صرف اعلانِ مغفرت کی ہے، رہی بات نفسِ مغفرت کی تو وہ تمام انبیائے کرام علیہم السلام کے حق میں عام ہے، اور اس خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو شفاعت کبریٰ کے اعزاز سے نوازا گیا اور مقامِ محمود کا تمغہ عطا ہوا، اس لیے مناسب یہ تھا کہ دنیا ہی میں آپ کے لیے اعلانِ مغفرت ہوجائے، تا کہ قیامت کے ہولناک دِن آپ کا دِل و دِماغ ساکن و مطمئن ہو، بے چینی اور اضطراب نہ ہو، اور آپ ﷺ شفاعت کبریٰ کے وقت پس وپیش نہ ہوں جو کہ آپ کا مقام ومرتبہ ہے، اگر دنیا میں اس مغفرت کا اعلان نہ ہوتا تو آپ ﷺ کو بھی اپنے ذنوب کا خیال آتا جیسا کہ دیگر انبیائے کرام علیہم السلام کو یہ خیال آئے گا، جس سے آپ ﷺ بھی شفاعت کبریٰ کے لیے پیش قدمی نہ فرماتے جیسے دیگر انبیائے کرام علیہم السلام بھی نہیں فرمائیں گے، چنانچہ جب حضورِ اکرم ﷺ کی ایسی مغفرت ہوگئی جس نے آپ کے کسی بھی گناہ کو باقی نہیں چھوڑا اور قیامت تک منبر ومحراب سے اس مغفرت کا اعلان بھی ہوتا رہا تو اس سے یقین ہوگیا کہ آپ ﷺ ہی شفاعت کبریٰ کے مجاز ہوں گے اور آپ ہمدرد اور غم خوار رسول ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب شفاعت کی درخواست دیگر انبیائے کرام علیہم السلام سے کی جائے گی تو وہ

فرمائیں گے کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے پاس جاؤ، اس لیے کہ ان کی مکمّل مغفرت ہو چکی ہے، چنانچہ دیگر انبیائے کرام علیہم السلام بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسی وصف مغفرت کو بیان فرمائیں گے، پتا چلا کہ اعلانِ مغفرت کی غرض یہ ہے، یہ نہیں کہ مغفرت دیگر انبیاء علیہم السلام کو شامل نہیں۔

(دوسرے سوال کے تین جوابات ہیں) پہلا جوابِ منعی یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مغفرت کے لیے وجودِ ذنب ضروری ہو، بلکہ مغفرت کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر آپ سے کوئی گناہ صادر بھی ہو جائے گا تو ہم اس کے بارے میں مؤاخذہ نہیں کریں گے، جیسا کہ آگے اس پر کلام آئے گا۔ تو اس صورت میں مغفرت عدمِ مؤاخذہ کے معنیٰ میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تمام ذنوب ہیں، لہٰذا تمام کی دفعۃً مغفرت بھی صحیح ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تقدّم و تاخر کا تصوّر ہی نہیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ مغفرت احکامِ آخرت میں سے ہے، اور آخرت کے اعتبار سے تمام ذنوب ماضی شمار ہوں گے، اگرچہ دنیا کے اعتبار سے بعض ماضی اور بعض مستقبل ہیں، اور دنیا میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اعلانِ مغفرت کی حکمت بیان ہو چکی ہے۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ وعدۂ مغفرت کا مقتضا عمل اور احتیاط ہے، نہ کہ ترکِ عمل و احتیاط، اسی وجہ سے جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مغفرت کے باوجود کثرتِ عبادت کے متعلّق سوال کیا جاتا تو آپ فرماتے: "أَفَلَا أَكُوْنَ عَبْدًا شَكُوْرًا" کہ میں شکر گزار بندہ نہ بنوں؟ اس سے معلوم ہوا کہ مغفرت کا مقتضا بطورِ شکر مزید عمل کرنا ہے۔ یہ مفہوم آپ کو اس حدیث میں بھی کام آئے گا کہ جہاں اصحابِ بدر کے بارے میں فرمایا گیا: "اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ" کہ تم جو چاہو کرو، میں نے تمھاری مغفرت کر دی ہے۔

"فَغَضِبَ"...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا غضب اس وجہ سے تھا کہ یہ سوال فطرتِ سلیمہ کے خلاف تھا، سائلین پر ضروری تھا کہ اس کو اپنی فطرت سے سمجھ لیتے، کئی مواقع میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس طرح کا عمل ثابت ہے کہ جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کوئی ایسے کام میں غلطی کرتا جہاں غلطی کی گنجائش نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غضب ناک ہو جاتے، البتہ موقعِ اجتہاد میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے غلطی ہو جاتی تو آپ چشم پوشی فرماتے، اس کی مزید مثالیں آپ کے سامنے آئیں گی۔

عبادت کی قبولیت بقدرِ علم ہوتی ہے:

"أَنَا أَعْلَمُكُمْ"......جس کا علم جتنا زیادہ ہوگا اسی قدر اس کی عبادت عنداللہ مقبول ہوگی، کیوں کہ عبادت کہتے

ہیں اطاعت کو مُطاع کی خوشنودی کے مطابق انجام دینے کو، لہٰذا جو بندہ مُطاع کے منشا و رضا سے زیادہ واقف ہوگا وہ عبادت میں بھی افضل ہوگا، تقرب مُطاع کی رضامندی اور زمان و مکان کی معرفت پر موقوف ہے، محض مشقّت اٹھانے پر نہیں، کیوں کہ ایک ہی شئے کبھی کسی کو زیادہ خوش کرنے والی ہوتی ہے، لیکن دوسرے کے لیے نہیں، اسی طرح کسی وقت وہ زیادہ خوش کُن ہوتی ہے اور دیگر اوقات میں نہیں، لہٰذا ان امور کی معرفت بڑی اہم ہے، جیسے نماز (عام حالات میں) دربارِ خداوندی میں حضور کا ذریعہ ہے، لیکن وہی نماز طلوعِ شمس و غروبِ شمس کے وقت (مکروہ) میں ممنوع و مردود ہے۔

اس کو اچھّی طرح سمجھ لینا چاہیے، کیوں کہ سفلی طبیعتیں صرف تحمّل مشقّت ہی میں فضل خداوندی کو تلاش کرتی رہتی ہیں اور اسی لیے یہ بات مشہور ہے کہ بعض اولیاء و صوفیاء اعمال کے باب میں کمیّت کے اعتبار سے بہت آگے ہوں گے، لیکن کیفیت کے اعتبار سے انبیائے کرام علیہم السلام کی بہ نسبت بے شمار درجے پیچھے ہوں گے۔ جیسا کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الدعوات میں نقل فرمایا ہے کہ بعض اولیاء روزانہ ایک لاکھ تسبیح پڑھتے تھے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ منصب قضاء کو سنبھالنے کے ساتھ روزانہ دو سو رکعات پڑھا کرتے تھے، مزید اولیاء و صوفیاء کی شب بیداری، ریاضیات، ان کا آرام کو چھوڑ دینا، لوگوں سے ہٹ کر ہمہ تن اللہ تعالیٰ کی طرف متوجّہ ہوجانا وغیرہ بھی محتاجِ بیان نہیں ہیں۔

"وَأَتْقَاكُم"......یعنی میں شبہات و نواہی سے پرہیز کرنے میں اور تقرب الی اللہ کی کوشش میں سب سے آگے ہوں۔



١٤ - بَابٌ: مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقىٰ فِي النَّارِ مِنَ الْإِيمَانِ

٢١ - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: مَنْ كَانَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلهِ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ - بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللهُ - كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقىٰ فِي النَّارِ".

ترجمہ: اس مؤمن کا بیان جو کفر کی جانب لوٹنا اسی طرح ناپسند کرے جیسے وہ خود کے لیے آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہے، کہ یہ بھی ایمانی تقاضا ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ’’جس بندے میں تین چیزیں ہوں وہ ایمان کی حلاوت محسوس کرے گا: (۱) اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اسے سب سے زیادہ محبوب ہوں۔ (۲) اور کسی بھی بندے سے محبّت صرف اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کے لیے کرے۔ (۳) اور جب کہ اللہ تعالیٰ نے اسے کفر سے بچا لیا ہے تو دوبارہ اس میں لوٹنے کو اسی طرح ناپسند کرے جیسے آگ میں ڈالے جانے کو ناپسند کرتا ہے۔‘‘



(باب کے عنوان کی) بہترین ترکیب یہ ہے کہ شروع جملے سے تمام الفاظ مبتدا ہوں اور "مِنَ الإِيمَانِ" اس کی خبر ہو۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اُن لوگوں کی تردید ہے جن کا خیال یہ ہے کہ کفر سے اجتناب حقیقت ایمان کی تمامیت کے بعد ہی ہوسکتا ہے، جیسے کتب فقہ میں ’’مفسداتِ صلوٰۃ‘‘ کا ذکر ’’باب صفۃ الصلوٰۃ‘‘ کے بعد ہوتا ہے، تو ایسے ہی اجتناب کو بھی ایمان کے بعد نہ سمجھا جائے، چنانچہ تنبیہ فرمائی کہ اجتناب عن الکفر کا تصوّر ایمان کے بعد ہونے کے باوجود وہ ایمان ہی کا حصّہ ہے۔



۱۵ - بَابُ تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ

۲۲ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ اللهُ تَعَالَىٰ: "أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ". فَيَخْرُجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَا أَوِ الْحَيَاةِ - شَكَّ مَالِكٌ - فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً".

قَالَ وُهَيْبٌ: "حَدَّثَنَا عَمْرٌو: الْحَيَاةِ، وَقَالَ: خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ".

ترجمہ: مؤمنین کے اعمال کی کمی بیشی کا بیان۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ "اہل جنّت جنّت میں داخل ہوں گے اور اہل جہنّم جہنّم میں داخل ہوں گے۔ پھر اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ ہر اس شخص کو نکال لاؤ جس کے دِل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان ہو، چنانچہ وہ جہنّم سے اس حال میں نکلیں گے کہ جل کر کالے ہو چکے ہوں گے، پھر انھیں نہر حیات میں ڈالا جائے گا۔ (یہاں لفظ "حیا" ہے یا "حیات" اس میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو شک ہے۔) تو وہ ایسے اُگنے لگیں گے جیسے نالے کے کنارے دانے اور بیج اُگتے ہیں، کیا تم نے نہیں دیکھا کہ وہ زرد رنگ میں پیچ در پیچ نکلتا ہے؟"

راوی وہیب فرماتے ہیں کہ ہمیں عمرو نے لفظ "حَيَاة" کہا تھا اور "خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ" کہا تھا۔"

جان لیں کہ اس باب کا تعلق بعد میں آنے والے باب: "بَابُ زِيَادَةِ الإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ" کے ساتھ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اُس باب کے تحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت نقل فرمائی ہے، جس میں اِس باب کی اسی حدیث کا مضمون ہے، پھر یہاں تفاضل کو ذکر فرمایا اور اُس باب میں زیادتی کو بیان فرمایا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اِس باب کے عنوان میں "تَفَاضُلُ أَهْلِ الإِيمَانِ فِي الأَعْمَالِ" فرمانا ایسا ہی ہے جیسے اہل

علم بولتے ہیں: "تَفَاضُلُ أَهْلِ العِلْمِ فِي المَعَانِي وَالفِقْهِ". لہٰذا یہ اشکال نہ ہوگا کہ جب عمل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عین ایمان اور ایمان کا حصّہ ہے تو اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ نکلے گا کہ "تَفَاضُلُ الإِيمَانِ فِي الإِيمَانِ" یعنی ایمان کا آپس میں ایک دوسرے سے افضل ہونا، حالانکہ شئے کا خود اپنی ذات سے تفاضل محال ہے، تو اب عمل میں تفاضل کا مطلب کیا ہوگا؟ (تو جواب یہ ہے کہ) فصاحت بھی علم ہی کا ایک شعبہ ہے، اس کے باوجود ''فصاحت میں اہل علم کا تفاضل'' کہنا صحیح ہے اسی طرح یہاں بھی عمل کے ایمان میں داخل ہونے کے باوجود تفاضل کا اطلاق صحیح ہے۔

لفظ ''تفاضل'' کی حکمت:

پھر لفظ ''تفاضل'' کا استعمال انبیائے کرام علیہم السلام کے درمیان بھی ہوتا ہے، نیز قرآنِ کریم کی سورتوں کے درمیان بھی ہوتا ہے، پھر بھی یوں نہیں کہا جاتا کہ یہ زائد ہے اور یہ ناقص، اسی طرح انبیائے کرام علیہم السلام کے باب میں بھی یہ نہیں کہا جائے گا، اسی وجہ سے اللہ ربّ العالمین نے آیت کریمہ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ م﴾ [البقرة:۲۵۳] میں "زِدْنَا" نہیں فرمایا، کیوں کہ "زِدْنَا" کہنے میں دوسرے کے حق میں تنقیص کا وہم پیدا ہوتا ہے، حالانکہ انبیائے کرام علیہم السلام میں سے کسی میں بھی کوئی کمی و کوتاہی نہیں ہے، بلکہ میں نے تو ایمان کے بارے میں بھی لفظ نقصان کا استعمال نہیں دیکھا سوائے علّامہ سفارینی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''آثار'' میں۔

حاصل کلام یہ کہ تفاضل کا تعلق اشخاص سے ہے جب کہ کمی زیادتی کا تعلق معانی سے ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عاملین کے حال کو دیکھتے ہوئے اس باب میں لفظ تفاضل ذکر فرمایا، اور آئندہ باب میں نفسِ ایمان کو دیکھتے ہوئے زیادتی اور نقصان کو ذکر فرمایا، کیوں کہ ان کا استعمال معانی میں ہوتا ہے۔

لہٰذا دونوں ترجمۃ الباب کے درمیان تمیز کے لیے میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اِس باب میں تفاضلِ اعمال کو بیان فرمایا ہے اگرچہ تمام مؤمنین ایمان میں بالکل برابر ہیں۔ اور آنے والے باب میں نفسِ ایمان کی زیادتی کو بیان فرمایا ہے، اگرچہ اہل ایمان اعمال میں ایک دوسرے سے افضل ہوں یا نہ ہوں۔ بالفاظِ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ اِس باب میں کلام موصوفین (مؤمنین) کے بارے میں ہے اعمال کے اعتبار سے، اور آئندہ باب میں مؤمنین کی نفس صفت یعنی ایمان کے بارے میں کلام ہے، اگرچہ دونوں ایک دوسرے سے متعلّق ہیں۔

یہ کلام شارحین کی پسند کے مطابق ہے، میں تو اس ترجمۃ الباب کو مشکل ترین تراجم میں سے سمجھتا ہوں، جس کی کئی وجوہ ہیں:

اِس ترجمۃ الباب کی پیچیدگیاں:

(۱) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب قائم فرمانے میں دونوں حدیثوں کے درمیان تفریق فرمائی ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تفاضل کے باب کے لیے بنیاد بنایا اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو زیادتیٔ ایمان کے باب کی بنیاد بنایا، حالانکہ دونوں حدیثوں کا مضمون ایک ہی ہے، اگرچہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق دونوں حدیثیں متعدد (علاحدہ) شمار ہوں گی، کیوں کہ محدثین کے نزدیک حدیث کی وحدت اور اس کا تعدد مضمونِ حدیث کے اتحاد واختلاف پر نہیں، بلکہ صحابی کی وحدت وتعدد پر موقوف ہے، اسی معنیٰ کا لحاظ کرتے ہوئے محدثین نے فرمایا ہے کہ مسند احمد تیس ہزار (۳۰۰۰۰) احادیث پر مشتمل ہے۔

(۲) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اِس روایت میں عمل کا کوئی ذکر نہیں ہے، صرف ایمان کا ذکر ہے، جیسا کہ روایت کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے: "أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ" سو اِس میں مراتب ایمان کا ذکر ہے، جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں لفظ ''خیر'' کا ذکر ہے، جس کا مطلب ہوتا ہے عمل، روایت کے الفاظ یہ ہیں: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ" تو مناسب یہ ہوتا کہ تراجم برعکس ہوتے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث پر "بَابُ زِيَادَةِ الإِيمَانِ وَنُقصَانِهِ" کا ترجمہ قائم کیا جاتا، کیوں کہ اس میں اعمال کا ذکر نہیں ہے، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث پر "بَابُ تَفَاضُلِ أَهْلِ الإِيمَانِ فِي الأَعمَالِ" کا ترجمہ قائم کیا جاتا، کیوں کہ اس میں عمل کا ذکر ہے، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے برعکس باب قائم فرمائے ہیں۔

(۳) جب دونوں الفاظ (ایمان وخیر) دونوں حدیثوں میں وارد ہیں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اصل میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں لفظ ایمان اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں لفظ خیر کی تخریج کیوں فرمائی؟ ایسا کیوں نہیں کیا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں لفظ خیر کے ذکر کے ساتھ اسے اصل بناتے اور لفظ ایمان والی حدیث کو متابعۃً ذکر فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں روایتوں میں لفظ ایمان وخیر کی تخریج فرمائی اور ان میں سے پہلے کو اصل اور دوسرے کو تابع بنایا، اس کے برعکس پہلے کو تابع اور دوسرے کو اصل کیوں نہیں بنایا؟

(۴) ایمان میں کمی زیادتی کا مسئلہ ایک مرتبہ گزر چکا ہے تو دوبارہ اس کا اعادہ کیوں فرمایا؟ دونوں شارحین (علّامہ عینی اور ابن حجر رحمہما اللہ) نے بھی اس سلسلے میں صرف سطحی کلام فرمایا ہے، جب کہ یہ مقام مکمّل وضاحت وبیان کا محتاج

ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں مسئلۂ ایمان پر مفصّل کلام فرمایا؛ لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم حل کرنے کی طرف توجّہ نہیں فرمائی اور آپ کا یہ موضوع بھی نہیں تھا، اگر توجّہ فرماتے تو بہت عمدہ حل پیش فرماتے۔

پیچیدگی کا حل:

میں کہتا ہوں کہ چوتھے سوال کا جواب آسان ہے کہ سابقہ باب کا تعلق زیادتی ونقصانِ ایمان سے قصداً نہیں تھا بلکہ اس کا ذکر استطراداً (مناسبت کی وجہ سے) تھا، اسی لیے وہاں کسی حدیث کی تخریج نہیں فرمائی، اور یہاں معاملہ قصداً ہے، چنانچہ اپنی کتاب کے نہج مطابق اس پر استدلال فرمایا۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے علوم سے متعلّق ہے، ہم اس کی وجہ نہیں جانتے۔ رہی بات پہلے اور دوسرے سوال کی تو اس کی وضاحت اسی وقت ہوگی جب ان دونوں حدیثوں کی مراجعت مسلم شریف سے کی جائے، عن قریب میں اس کو ذکر کروں گا، لیکن اس سے پہلے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ذکر کرتا ہوں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پہلے اور دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب دونوں حدیثیں ایمان کی کمی زیادتی اور تفاضل فی الاعمال کی محتمل ہیں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ہر ایک احتمال پر باب قائم فرمایا۔ اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تفاضل فی الاعمال کے ساتھ اس لیے خاص فرمایا کہ اس کے سیاق میں مراتب ایمان کے درمیان فرق کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا ایمان کی کمی زیادتی کا باب قائم کرنا اس کے مناسب نہ تھا، جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں قلب کے ساتھ قائم ہونے والے ایمان کے متعلّق فرق کا ذکر ہے کہ وہ جَو، گیہوں کے دانے اور ذرّے کے برابر ہوگا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے چوتھے سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ ماقبل میں کمی زیادتی کی بحث ایمان کے باب میں تھی، اور یہاں نفسِ تصدیق کی کمی زیادتی کی بحث فرمارہے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر کردہ جواب بالکل مناسب نہیں ہے، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نفسِ تصدیق کے اعتبار سے ایمان میں زیادتی کے متعلّق کوئی کلام نہیں فرمایا، بلکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایمان کے مرکب ہونے اور اس میں زیادتی کے قائل ہیں، خواہ وہ زیادتی اجزاء کے اعتبار سے ہو یا اسباب کے اعتبار سے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصدیق واعمال کا تقابل کیا ہی نہیں، جس کی بنیاد پر یہ کہا جائے کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کے ذریعے نفس تصدیق میں کمی زیادتی کو ثابت کرنا چاہا، حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کمی زیادتی مجموعے کے اعتبار سے ہے، لہٰذا حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی یہ توجیہ ایسی ہے کہ خود قائل (امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے دوسرے اور تیسرے سوال کا جو جواب دیا گیا ہے وہ بھی درست نہیں، کیوں کہ وزنی چیزوں کے تفاوت اور مراتب کا ذکر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی ہے، جیسا کہ مسلم شریف کی روایت ہے، اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ مراتب کا تفاوت صرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق میں نہیں ہے تب بھی جواب صحیح نہیں ہوگا، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اعمال کا بھی ذکر نہیں ہے، جیسا کہ مراتب ایمان کا ذکر بھی نہیں ہے، لہٰذا اس حدیث پر ''تفاضل فی الاعمال'' کا باب قائم کرنا درست نہ ہوگا، جیسے کہ کمی زیادتی کا باب قائم کرنا بھی درست نہیں ہے، تو پھر کیسے تفاضل فی الاعمال کا باب قائم فرمایا؟ الغرض حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا جواب کمی زیادتی کو عنوان نہ بنانے کی وجہ تو بن سکتا ہے؛ لیکن تفاضل فی الاعمال کو عنوان بنانے کی وجہ نہیں بن سکتا۔

اس صورت میں میری رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تفاضل فی الاعمال کے ساتھ خاص فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہیں:

(۱) دراصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر دونوں حضرات کی مفصل روایات پر ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں مفصل تخریج فرمائی ہے، جس میں اعمال کا بھی ذکر ہے، الفاظِ حدیث یہ ہیں:

"يَقُولُونَ: "رَبَّنَا! كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا، وَيُصَلُّونَ وَيَحُجُّونَ"، فَيُقَالُ لَهُمْ: "أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُمْ". (صحيح مسلم / الرقم : ۱۸۳)

''اہل جنّت عرض کریں گے کہ اے ہمارے رب! یہ لوگ ہمارے ساتھ روزہ رکھتے تھے، نماز پڑھتے تھے اور حج کرتے تھے، تو ان سے کہا جائے گا کہ جنھیں تم جانتے ہو انھیں نکال لو۔''

اس کے بعد علی الترتیب مراتب خیر کا ذکر ہے، اور اخیر میں یہ الفاظ ہیں:

"فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوا حُمَمًا".(أيضًا)

''پھر اللہ ربّ العزت جہنّم میں سے ایک مشت بھر کر ایسے لوگوں کو نکالیں گے جنھوں نے کبھی کوئی عمل خیر نہیں کیا ہوگا، وہ جل کر کوئلہ بن چکے ہوں گے۔''

اس حدیث میں صراحۃً نہ ایمان کا ذکر ہے اور نہ کلمۂ توحید کا، اگرچہ ایمان یہاں یقیناً ملحوظ ضرور ہے، کیوں کہ ایمان کے بغیر اعمال کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔ اور رہی بات حدیث انس رضی اللہ عنہ کی تو ہمیں اس حدیث کے کسی بھی طریق میں اعمال کا ذکر نہیں ملا، بلکہ اس میں شفاعت کے ذکر کے بعد یہ الفاظ ہیں:

"فَمَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ بُرَّةٍ، أَوْ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ، فَأَخْرِجْهُ مِنْهَا".
(صحيح مسلم / الرقم : ۱۹۳)

''جس کے دِل میں گیہوں یا جَو کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو اسے جہنّم سے نکال لو۔''

اِس حدیث کے آخر میں عمل کا ذکر نہیں ہے، شاید امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر ان دونوں مفصل روایتوں کی طرف ہے، اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ طریق اوّل کی حدیث اعمال کے ذکر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر تفاضل فی الاعمال کا عنوان درست ہے، اسی طرح طریق ثانی کی حدیث بھی قائم کردہ باب (باب زيادة الإيمان ونقصانه) کے لیے موزوں ہے۔

(۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں لفظ ایمان کی تخریج فرمائی اور متابعت میں خیر کو ذکر کر کے جس کے معنی عمل کے ہیں اپنی مراد کی تعیین فرمادی، گویا کہ یہ تنبیہ فرمادی کہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں مراتب ایمان سے مُرادمراتب اعمال ہیں، لہٰذا لفظ ایمان کو مفسَّر (بالفتح) اور خیر کو مفسِّر (بالکسر) بنایا، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خیر پر ایمان کا اطلاق صحیح ہے بلکہ وہ ان کی مراد بیان کرنے کے لیے زیادہ واضح ہے۔

اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں اس کے برعکس کیا کہ لفظ خیر کی تخریج اصل میں فرمائی اور متابعت میں ایمان کو لا کر اپنی مُراد متعین فرمادی۔ پھر چوں کہ دونوں حدیثوں میں اسبابِ نجات کے فائدے کا مدار مختلف ہے کہ پہلی حدیث میں مدار اعمال ہیں اور دوسری حدیث میں مراتب ایمان مدار ہیں، تو دونوں حدیثوں پر اس طرح عناوین قائم فرمائے جسے آپ دیکھ سکتے ہیں، نیز متابعات کی تخریج فرما کر اس پر متنبہ فرمادیا، تاکہ متن کی شرح ہوجائے۔

اب یہ بات رہ گئی کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں ایمان کو اصل اور خیر کو تابع بنایا اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں اس کے برعکس کیا، ایسا کیوں؟ تو اس کا جواب میں نے پہلے دے دیا کہ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے علوم کی بات ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اصل میں ایمان کے ذکر پر مشتمل ہے، جس کے لیے ضروری ہے کہ ایمان کا کوئی اہل بھی ہو، لہٰذا اس سے ''اہل ایمان'' کا لفظ لیا اور خیر کی متابعت سے ''اعمال'' کا لفظ لے کر اصل اور متابعت سے ترجمۃ الباب کو مرکب کرتے ہوئے فرمایا: "تَفَاضُلُ أَهلِ الإِيمَانِ فِي الأَعمَالِ". اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں خیر کو متابعۃً ایمان بنایا، پھر مجموعے سے ترجمۃ الباب قائم کرتے ہوئے فرمایا: "زِيَادَةُ الإِيمَانِ وَنُقصَانِهِ". اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اس مسئلے کا ذکر ترجمۃ الباب کے تحت نہیں ہوا تھا؛ بلکہ استطراداً ہوا تھا، اس لیے یہاں اس کو امام بخاری

رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ترجمۃ الباب کے تحت ذکر کرنا چاہا۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ کلام مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمۃ الباب کے طرز پر ہے۔

مضمونِ حدیث میں ''خیر'' کا مصداق:

رہی بات مضمونِ حدیث پر کلام کی تو اس میں بھی کچھ دقّت و پیچیدگیاں ہیں، پہلا یہ کہ خیر سے مُراد کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ جن لوگوں کو آخر میں نکالا جائے گا وہ کون ہوں گے؟ تو یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ شارحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں حدیثوں میں خیر نفسِ ایمان سے زائد امر ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيْٓ إِيْمَانِهَا خَيْرًا ۭ﴾ [الأنعام:۱۵۸] یہ آیت واضح دلیل ہے کہ خیر سے مُراد وہ عمل ہے جو ایمان سے زائد ہے، اسی طرح یہ آیات بھی دلیل ہیں:

﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ۝﴾ [الزلزال]

یہاں بھی دونوں آیات میں خیر سے مُراد وہ اعمال ہیں جو قلب و جوارح دونوں کو عام ہوں۔

میری رائے یہ ہے کہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں خیر سے مُراد صرف اعمالِ قلب مثلاً حسنِ نیت وغیرہ ہیں، کیوں کہ اس میں خیر کا ذکر اعمالِ جوارح کے بعد ہے، وجہ یہ ہے کہ جب شفاعت کرنے والے ان لوگوں کو نکال لیں گے جن کے پاس جوارح کے اعمال ہیں تو پھر شفاعت کرنے والے اللہ تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ اے ہمارے رب! آپ نے جن کو نکالنے کا حکم فرمایا تھا اب ان میں سے کوئی بھی جہنّم میں باقی نہیں ہے، یہ نکالے گئے لوگ اعمالِ جوارح کرنے والے ہوں گے، تو اللہ ربّ العزت فرمائیں گے: ''دوبارہ جاؤ! اور جس کے دِل میں دینار کے برابر بھی خیر ہو اس کو جہنّم سے نکال لاؤ، (پھر یہ جہنّم سے نکالنے کا سلسلہ ذرّے پر جا کر ختم ہوگا) لہٰذا ضروری ہے کہ اس مرتبہ میں خیر سے مُراد اعمالِ جوارح کے علاوہ (عمل قلب) مُراد ہو، کیوں کہ اعمالِ جوارح کرنے والے تو پہلی ہی مرتبہ میں نکال لیے گئے، تو اس مرتبہ کی اجازت ان لوگوں کے حق میں ہوگی جن کے پاس ایمان کے درجے کی خیر ہوگی اور وہ اعمالِ قلبیہ ہی ہو سکتے ہیں۔

اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں خیر سے مُراد نورِ ایمان، ثمراتِ ایمان اور شرحِ صدر ہے، عملِ قلب مُراد نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں اعمال کا ذکر بالکل نہیں ہے، بلکہ شروع سے ''لا الٰہ الا اللہ'' کے ذکر کے ساتھ مراتب خیر کا ذکر ہے، چنانچہ یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ یہاں خیر سے ''کلمۂ لا الٰہ الا اللہ'' کے لواحق مثلاً ایمان کی بڑھوتری وغیرہ مُراد ہیں۔ نیز اس لیے بھی کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کے کچھ الفاظ اس طرح ہیں: "مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ بُرَّةٍ أَوْ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ". یہ

دلیل ہے کہ یہ ایمان ہی کے مراتب ہیں، اسی وجہ سے میں نے اس حدیث میں خیر کو لواحق وثمراتِ ایمان میں سے قرار دیا، برخلاف حدیث الباب کے، کہ اس کے الفاظ میں کہیں بھی ایمان کا ذکر نہیں ہے، اگر چہ ایمان یہاں یقیناً معتبر ضرور ہے، لہٰذا اس میں خیر سے آثارِ ایمان مُراد نہ لیں تب بھی کوئی حرج نہیں ہے، حالانکہ اس میں نفسِ ایمان کے مراتب کی جانب بھی لفظاً کوئی اشارہ نہیں ہے۔

اس صورت میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ذکر کردہ تفاوت اعمالِ قلب سے متعلّق ہوگا، جب کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور تفاوت کلمۂ اخلاص کے آثار سے متعلّق ہوگا۔ اس تقریر کے اعتبار سے حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں اصل لفظ خیر ہے، مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے اصل میں لفظ ایمان کی تخریج کی اور خیر کو متابعت میں ذکر فرمایا، اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ یہاں ایمان سے مُراد ایسی خیر ہے جس کا تعلق اعمال سے ہو، اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں اس کا برعکس کرنے میں یہ تنبیہ مقصود ہے کہ وہاں خیر سے مُراد ایمان ہے۔

اگر یہ اعتراض ہو کہ آپ نے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں خیر کو آثارِ ایمان قرار دیا، اور شئے کے آثار شئے کا غیر ہوتے ہیں، تو اس سے ایمان میں کمی زیادتی ثابت نہیں ہوگی، اور یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقصود کے خلاف ہوگا۔

میں جواباً کہوں گا کہ یہ بات پہلے بھی کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آثارِ ایمان بھی ایمان ہی کا حصّہ ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک خیر کی تفسیر ایمان کے ذریعے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور آثار کا تفاوت گویا عین ایمان میں تفاوت ہوگا۔

پھر یہ سمجھ لیجیے کہ مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مفصّل اور مجمل دونوں طرح مذکور ہے، مفصّل میں کلمۂ اخلاص کا ذکر صرف چوتھی مرتبہ میں ہے، یعنی جن لوگوں کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درخواست کریں گے کہ مجھے ان لوگوں کے بارے میں اجازت مل جائے جنھوں نے ''لا الٰہ الا اللہ'' کہا ہو، تو ارشاد ہوگا کہ یہ آپ کے لیے نہیں ہے۔ اس سے پہلے کے تینوں درجات میں کلمے کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ وہ یقیناً مراد ہے، اور کلمے کا ذکر تینوں درجات میں مجمل طریق میں ہے، جس کے الفاظ اس طرح ہیں: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً". آخری دفعہ میں وہ لوگ جہنّم سے نکلیں گے جو کلمہ گو ہونے کے ساتھ ذرّہ برابر ایمان رکھتے ہوں گے۔ مفصّل سے اس کو حذف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقصود ما بہ الفرق کو ذکر کرنا ہے، لہٰذا جو تمام میں مشترک ہے اسے حذف کر دیا اور مختص کو ذکر فرمایا۔

اس تقریر کے مطابق حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کئی طرح سے فرق ہو جاتا ہے:

(۱) پہلا فرق یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اعمال کا ذکر ہے، جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اعمال کا ذکر نہیں ہے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خیر اعمالِ قلب میں سے ہے، جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خیر کلمۂ لا الٰہ الا اللہ کے متعلقات اور آثار میں سے ہے۔ الغرض حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خیر متعلقاتِ ایمان میں سے ہے، نہ کہ اعمالِ قلب میں سے، نیز اس میں اس کی طرف اشارہ بھی ہے۔ جب کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے کسی بھی طریق میں کلمے کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے۔

ہماری اس گفتگو سے شاید آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ میرے نزدیک دونوں حدیثوں میں خیر ایمان سے زائد امر ہے، فرق صرف یہی ہے کہ اس باب کی حدیث میں خیر کا تعلق اعمالِ قلب سے ہے، جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ میں اس کا تعلق آثارِ ایمان سے ہے۔ دیگر شارحین نے جس تقریر کو پسند کیا ہے وہ اس سے مختلف ہے کہ انھوں نے دونوں روایتوں میں ایک ہی طریقہ اپنایا ہے۔

دونوں حدیثوں میں جہنّم سے نکالے جانے والے لوگوں کے مراتب الگ الگ ہیں، صرف آخری درجہ مشترک ہے، حدیث الباب میں ہے کہ آخری دفعہ میں جہنّم سے نکالے جانے والے لوگ وہی ہوں گے جن کا ذکر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی ہے، یہ وہ لوگ ہوں گے جن کے پاس نہ اعمالِ جوارح ہوں گے، نہ اعمالِ قلب میں سے کچھ ہوگا اور نہ ثمراتِ ایمان میں سے کچھ ہوگا، ان کو ارحم الراحمین بغیر کسی خیر و عمل کے جہنّم سے خلاصی عطا فرمائیں گے۔

بغیر کسی عمل کے جہنّم سے نکالے جانے والے لوگ کون ہیں؟

امر ثانی (مضمونِ حدیث میں دوسری پیچیدگی) سے متعلّق بات رہ گئی کہ جن لوگوں کو بغیر کسی عمل کے جہنّم سے نکالا جائے گا وہ کون لوگ ہوں گے؟

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے جب دیکھا کہ ان لوگوں کے پاس صرف توحید ہی کی نعمت ہے، رسالت کی شہادت سے بھی وہ محروم ہیں، تو فرمایا کہ یہ فَترت کے زمانے والے لوگ ہوں گے، کیوں کہ جب انھیں رسالت کا زمانہ ملا ہی نہیں تو ان کی نجات کا مدار صرف توحید ہوگی۔

میرا کہنا ہے کہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے درست معلوم نہیں ہوتی، بلکہ یہاں وہ لوگ مُراد ہیں جو توحید کے ساتھ اقرارِ رسالت کی نعمت سے بھی بہرہ ور ہوں گے، توحید کے ذکر پر اکتفا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کلمۂ توحید اسلام کا شعار اور

عنوان بن چکا ہے، لہٰذا اس کے ضمن میں شہادتِ رسالت بھی شامل ہوگی، صراحۃً ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں میرے پاس روزِ محشر اہل فترت کے امتحان کے باب میں ایک قوی حدیث بھی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ انھیں حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو جہنّم میں ڈال دیں، تو ان میں سے جو اس حکم کو مان لے گا اسے نجات ملے گی اور جو انکار کرے گا وہ ہلاک ہوجائے گا۔

اسی طرح بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مُراد وہ لوگ ہیں جن کے پاس صرف اقرار باللسان ہوگا، تصدیق باطنی نہ ہوگی، یہ حضرات بھی خطا پر ہیں، کیوں کہ عند الشرع اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ مُراد وہی لوگ ہیں جن کے پاس ایمان اور تصدیق شہادتین دونوں ہوں گے، مگر کوئی بھی خیر و عمل نہ ہوگا، بغیر کسی خیر و عمل کے وہ صرف کلمۂ توحید کی برکت ہی سے جہنّم سے نکالے جائیں گے۔

ہم امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ خیر ایمان سے زائد امر ہے، لہٰذا نفسِ ایمان میں کمی زیادتی ثابت نہ ہوگی، بلکہ خیر میں کمی زیادتی ہوگی، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ خیر کے ذریعے نورِ ایمان کو تعبیر کیا گیا ہے، اور نورِ ایمان یہ ایمان سے زائد ایک امر ہے۔ اس کے باوجود اگر مصنّف رحمۃ اللہ علیہ اسے ایمان کا حصّہ قرار دیں تو یہ ہماری بحث سے متعلّق نہ ہوگا، اس لیے کہ ہمارا کلام اس ایمان سے متعلّق ہے جس پر نجات موقوف ہے، اور ظاہر ہے کہ جب جہنّم سے ایسے بندے کو بھی نکالا جائے گا جس کے پاس کوئی خیر و عمل نہ ہوگا تو یہ واضح ہوگیا کہ نجات کا مدار کلمۂ توحید پر ہے، اور وہ ایسا ایمان ہے جو نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔

ایک نکتہ:

پھر توحید کو ذکر کرکے شہادتِ رسالت کو حذف کرنے اور تنہا ارحم الراحمین کی جانب سے جہنّم والوں کو نکالنے میں ایک نکتہ ہے کہ یہ لوگ خاص اِس اُمّت کے نہیں ہوں گے بلکہ تمام امتوں میں سے ہوں گے، اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں صرف عبودیت کے پہلو کی رعایت فرمائی نہ کہ امتی ہونے کی، کیوں کہ امتی ہونا رسولوں کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، لہٰذا صرف توحید کو ذکر کیا گیا کہ وہ تمام کے حق میں مشترک ہے، جب کہ رسالت اوقات وازمان کے اعتبار سے بدلتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کلمۂ توحید جو ایک ہی رہتا ہے اسے ذکر فرمایا اور شہادتِ رسالت جو بدلتی رہتی ہے اسے حذف فرمادیا۔

یہ ملحوظ رہے کہ اس بحث کا مدار اسی پر ہے کہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ الگ الگ ہیں، لیکن اگر دونوں حدیثیں ایک ہی ہوں تو تمام طرق کو جمع کرکے الفاظ کی رعایت کے بعد ان کی مُراد طے کرنا مناسب ہوگا، اور حدیث کے ایک ہوتے ہوئے ترجمۃ الباب میں تغایر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک الفاظ کے متعین نہ ہونے کی وجہ

سے ہے۔ اور یہ بات ہمارے نزدیک ثابت ہے کہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک الفاظِ حدیث کے مابین ترجیح ظاہر نہ ہو تو وہ ہر ایک لفظ پر اس کے مناسب باب قائم فرماتے ہیں، جیسے ایک حدیث میں ہے: "إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوْا". اور دوسرے طریق میں الفاظ اس طرح ہیں: "إِذَا أَمَّنَ القَارِئُ" تو حدیث ایک ہی ہے، پھر بھی پہلی روایت کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان فرمایا، اس لیے کہ ''امام'' کا لفظ ''کتاب الصلوٰۃ'' کے مناسب ہے اور اس کے مناسب ترجمہ قائم فرمایا، جب کہ دوسری روایت کو کتاب الدعوات میں بیان فرمایا، کیوں کہ قراءۃ صرف نماز ہی میں منحصر نہیں بلکہ خارجِ صلوٰۃ بھی ہوتی ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ مسئلے کا مدار قدرِ مشترک کو بنانا چاہیے، روایات کے الفاظ کی خصوصیت سے مسئلہ اخذ کرنا مناسب نہیں، کیوں کہ یہ بات متعین نہیں ہے کہ الفاظ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کے ہیں یا راوی کے؟ واللہ اعلم بالصواب۔

حکمتِ بالغہ

یہ جان لیجیے کہ کلمۂ اخلاص شرک فی العبادۃ کی بیخ کنی کے لیے ہے، نہ کہ شرک فی الذات کی، اور انبیائے کرام علیہم السلام کی دعوت بھی اسی بنیاد پر قائم ہے، اس لیے کہ منکرین ربوبیت یا شرک فی الذات کے مرتکب بہت کم لوگ رہے ہیں، لہٰذا انبیائے کرام علیہم السلام اس کلمۂ توحید کو شرک فی العبادۃ کے مرتکبین کے رد ہی میں پیش فرماتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ نے مشرکین مکہ کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾ [الزمر:۳] یعنی وہ کفّار کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ تو ایک ہی ہے، البتہ یہ سارے بُت ہمیں اس سے قریب کر دیں گے۔ (العیاذ باللہ)

نیز مشرکین کی بدخوئی ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَاِذَا رَكِبُوْا فِى الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾ [العنكبوت : ٦٥]

''پھر جب وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو (مشکل وقت میں بتوں کو چھوڑ کر) صرف اللہ تعالیٰ کو اس کے لیے (اپنا) دین خالص کرتے ہوئے پکارتے ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿اِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ يَسْتَكْبِرُوْنَ﴾ [الصّٰفّٰت : ٣٥]

''جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو یہ لوگ تکبّر کرتے تھے۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے "يَجْحَدُوْنَ" نہیں فرمایا، جس سے پتا چلا کہ یہ اصلاً ربوبیت کے منکر نہیں تھے، کیوں

کہ تکبّر وعناد علم کے بعد ہوا کرتا ہے۔اور یہ بات گزر چکی ہے کہ سب سے پہلے کفر کا قلع قمع کرنے کے لیے حضرت نوح علیہ السلام کو بھیجا گیا، ان سے پہلی قومیں صرف ایمان ہی کی مکلّف تھیں، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوئے جنھوں نے قومِ نمرود سے مقابلہ کیا، یہ قوم شرک فی العبادۃ میں مبتلا تھی، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بلیغ انداز میں مکمّل تفصیل کے ساتھ ان کی تردید فرمائی اور اس طرح ملّت ابراہیمی شرک فی العبادۃ کے لیے خاتمہ ثابت ہوئی۔

رہی بات حضرت موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کی تو انھیں کفر کے مقابلے کے لیے مبعوث نہیں کیا گیا تھا بلکہ انھیں بنی اسرائیل کی طرف بھیجا گیا تھا جو قومی اور نسلی اعتبار سے مسلمان تھے، کیوں کہ یہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد تھی۔

پھر ان سب کے بعد ہمارے آقا حضرت محمد ﷺ مبعوث ہوئے، اس وقت حال یہ تھا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کے آثار مٹ چکے تھے اور کلمۂ توحید اپنے اصول وفروع سے کٹ کر ناپید ہو چکا تھا، حتیٰ کہ کوئی بھی اس سے واقف نہ تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے کلمۂ توحید کو زندہ فرما کر اس کی از سرِ نو بنیاد ڈالی، اسے اپنی بنیادوں پر مضبوط قائم کیا تا کہ کفّار کے دِل جل اٹھیں، لہٰذا جس نے اس کلمے کو پہچانا اور اس کا قائل ہوا تو وہ نبی پاک ﷺ ہی کا مقلد بنتے ہوئے کلمۂ توحید کا قائل ہوا، اس لیے کہ آپ ﷺ ہی نے اس کلمے کو زندہ فرما کر لوگوں کو سکھایا، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ ملّت ابراہیمی پر قائم تھے، اس صورت میں کلمۂ توحید کے اقرار میں شہادتِ رسالت بھی داخل ہوگی، اور اسی معنیٰ پر مسلم شریف کی یہ حدیث محمول ہوگی کہ "مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الجَنَّةَ". اس کے معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ رسالت کی گواہی دیے بغیر ہی جنّت میں داخلہ ہوگا، بلکہ معنیٰ یہ ہوں گے کہ جو شخص نبی اکرم ﷺ کی تقلید وپیروی میں اس کلمے کا اقرار کرے وہ جنّت میں داخل ہوگا، کیوں کہ اس نے رسالت کا بھی اقرار کیا ہے اور اس کی گواہی دی ہے۔

یہاں تک کہ علماء نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص حضور اکرم ﷺ کی پیروی کیے بغیر اس کلمے کا اقرار کرے، مثلاً اس کے ذہن میں کلمۂ توحید کا بلا ارادہ گزر ہو جائے، تو یہ ایمان معتبر نہیں ہوگا۔ اس سے حدیث میں شہادت بالرسالۃ کے حذف کی ایک اور وجہ معلوم ہوگئی۔

پھر یہ جان لیں کہ صیغۂ شہادت پر ایمان کا پہلو غالب ہے، اس کا تعلق عام اذکار کے ساتھ نہیں ہے، جب کہ ''لا الٰہ الا اللہ'' ایسا نہیں ہے، اس میں ذکر کا پہلو بھی شامل ہے، برخلاف شہادت بالتوحید والرسالۃ کے، کہ وہ ذکر نہیں، بلکہ ایمان ہے، اسی لیے ایمان میں جب شہادتِ توحید کا ذکر ہوتا ہے تو اس کے ساتھ شہادتِ رسالت کو بھی ملایا جاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر ایمان تام نہیں ہوسکتا، اور لفظ شہادت کے بغیر بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ اس کلمے میں جزوِ ثانی مذکور ہو، کیوں کہ اس صورت میں وہ ایک ذکر بن جاتا ہے جس سے اصحابِ ذکر مُراد ہوتے ہیں، چنانچہ "اِئذَنْ لِي فيمن قَالَ: "لَا إِلَهَ

إِلَّا اللهُ" میں وہ اصحابِ ذکر مراد ہیں جو شہادتین کے قائل ہیں۔

یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اصحابِ ذکر سے مُراد وہ لوگ ہیں جن کو کلمے کے ساتھ بار بار ذکر کیا گیا ہے، کیوں کہ وہ اصحابِ اعمال ہیں، بلکہ مُراد یہ ہے کہ شہادتین کے اقرار کی وجہ سے یہ کلمہ گویا کہ مسلمانوں کا عنوان بن گیا ہے، لہٰذا مشہور عنوان ذکر کر کے مخصوص مُعَنوَن مُراد لیے گئے ہیں، اور ان کے اس عنوان کی وجہ یہ ہے کہ ان کا جہنّم سے نکلنا بغیر کسی خیر اور عمل کے (صرف شہادتین کے اقرار کی وجہ سے) سب کو معلوم ہو جائے۔ یہ شہادتِ رسالت کے حذف کی تیسری وجہ ہے۔

یہاں چوتھی وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ ''لا الٰہ الا اللہ'' کے ساتھ معاملہ ہمیشہ باقی رہے گا، کیوں کہ اذکار جنّت میں بھی ہوں گے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس کلمے میں ذکر کا پہلو بھی ہے، برخلاف ''محمد رسول اللہ'' کے، کہ اس میں صرف ایمان کا پہلو ہے، ذکر کا نہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں ذکر درود کی شکل میں ہے، اِس کلمے (محمد رسول اللہ) کی شکل میں نہیں، لہٰذا ''محمد رسول اللہ'' کے ساتھ معاملہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت کا قائل ہونا حیاتِ دنیا کے اختتام تک ہے، اِس زندگی کے ختم ہونے کے بعد معاملہ بھی ختم ہو جائے گا، برخلاف کلمۂ توحید کے، کیوں کہ توحید کے ساتھ معاملہ مستقبل میں بھی جاری رہے گا، اور اسی لیے حدیث میں محض کلمۂ توحید کا ذکر ہے، ''محمد رسول اللہ'' کا نہیں، کیوں کہ اس کا اقرار دنیا میں گزر چکا، اور جنّت میں صرف اذکار ہوں گے، اور ''محمد رسول اللہ'' اذکار میں سے نہیں ہے۔

---

۲۳ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ: أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: "قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ، مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذٰلِكَ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ". قَالُوا: "فَمَا أَوَّلْتَ ذٰلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟" قَالَ: "الدِّينَ".

ترجمہ: حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''میں سو رہا تھا، اسی دوران (خواب میں) میں نے دیکھا کہ لوگوں کو میرے سامنے پیش کیا جا رہا ہے اس حال میں کہ ان پر قمیصیں ہیں، بعض کی قمیص سینے تک ہے، بعض کی اس سے کم، میرے سامنے عمر بن الخطاب کو لایا گیا تو ان پر ایسی قمیص تھی جسے وہ (نیچے تک) لٹکا کر جا رہے تھے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے اس کی کیا تاویل فرمائی؟ تو فرمایا: ''دین''۔

"يَجُرُّ قَمِيْصَهٗ"...... یہ حالت عالم رؤیا کی بیان ہو رہی ہے، لہٰذا اس میں مسئلۂ اِسبال جاری نہ ہوگا۔

"تَأَوَّلْتَ"...... سلف کے نزدیک تاویل کا مطلب نتیجے کی تلاش و جستجو اور بیان و مُراد کا حصول ہوتا ہے، جیسے ارشادِ باری ہے:﴿هٰذَا تَأْوِيْلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [یوسف:۱۰۰] کہ یہ میرے خواب کی مُراد و مصداق ہے۔ یہاں تاویل سے مُراد وہ اصطلاح نہیں ہے جو متاخرین اصولیین کے نزدیک مشہور ہے، یعنی کلام کو اس کے ظاہر سے پھیرنا۔

"الدِّيْنَ"...... جیسے قمیص انسان کو سردی، گرمی اور بے حیائی سے بچاتی ہے اسی طرح دین بھی صاحب دین کی آبرو کو دنیا و آخرت میں محفوظ رکھتا ہے۔



١٦ - بَابٌ: الحَيَاءُ مِنَ الإِيمَانِ

٢٤ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "دَعْهُ؛ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ حیا ایمان کا تقاضا ہے۔

حضرت سالم بن عبداللہ اپنے والد حضرت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر ایک انصاری شخص کے پاس سے ہوا جو اپنے بھائی کو حیا کو چھوڑ دینے کے بارے میں نصیحت کررہے تھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''تم اسے چھوڑ دو؛ اس لیے کہ حیاء ایمان کا شعبہ ہے۔''



امانت کا مفہوم:

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حیا امانت کی طرح ایمان کا مقدّمہ ہے، اور امانت ایسا وصف ہے کہ لوگ امانت دار شخص پر اپنے جان و مال کے بارے میں اعتماد کرتے ہیں۔ یہاں امانت علم فقہ میں استعمال ہونے والے لفظ ''ودیعت'' کے معنیٰ میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آسمان و زمین کے سامنے اِس امانت کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیش کیا گیا تو اس کے تحمل سے انھوں نے انکار کر دیا، کیوں کہ وہ اس حیثیت کے نہیں تھے اور نہ ہی اِن اوصاف سے متصف تھے، انسان نے اپنی کمزوری کے باوجود اس امانت کو قبول کرلیا، کیوں کہ وہ اِن اوصاف کا حامل تھا۔ امانت کے مفہوم کی وضاحت میں بالفاظِ دیگر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر صاحب حق کو اس کا حق دینا اور ہر شئے کو اس کے درجے میں رکھنا امانت ہے، اس کی ضد "غشّ" (دھوکہ، کھوٹ) ہے، "غشّ" کہا جاتا ہے شئے کے مرتبے اور مقام کو گھٹانا، اسی وجہ سے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا تھا جس کا مفہوم یہ ہے کہ ''اے پیارے! اگر تجھ سے یہ ہو سکے کہ تیری صبح و شام اس حال میں ہو کہ تیرے دِل میں کسی کے لیے کوئی کینہ نہ ہو تو ایسا کر۔''

مصنّف رحمۃ اللہ علیہ یہاں "مِنْ" کو تبعیضیہ قرار دے رہے ہیں اور ہم اس کو "مِنْ" ابتدائیہ سمجھتے ہیں، یہ تقریر پہلے گزر چکی۔



۱۷ - بَابٌ: فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذٰلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ".

ترجمہ: آیت کریمہ کا بیان کہ ''اگر وہ لوگ توبہ کرلیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔''

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور وہ نماز قائم کریں، زکوٰۃ ادا کریں، پھر جب لوگ یہ کام کرلیں تو وہ مجھ سے اپنی جان و مال کی حفاظت و پناہ میں آجائیں گے، سوائے حق اسلام کے، اور ان کا حساب اللہ تعالیٰ کے ذمّے ہوگا۔''



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ مذکورہ اعمال ایمان کا حصّہ ہیں، جیسے آخرت میں بغیر اعمال کے نجات ممکن نہیں اسی طرح دنیا میں بھی لوگوں سے جنگ تب ہی روکی جاسکتی ہے جب وہ اِن اعمال کو انجام دیں۔ امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کو بطورِ حد قتل کیا جاسکتا ہے، بطورِ کفر نہیں۔

حد و تعزیر میں فرق اور تارکِ صلوٰۃ کی بحث

حد اور تعزیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ قاضی حد کو رد نہیں کرسکتا، کیوں کہ حد حقوق اللہ میں سے ہے، جب کہ تعزیر

قاضی کی صواب دید کے حوالے ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کفراً قتل کیا جائے گا۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کافر نہیں ہے اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن اسے تین دِن تک قید میں رکھا جائے گا، ان دِنوں میں اگر وہ نماز پڑھنے لگے تو بہتر ہے، ورنہ اس کی ایسی پٹائی کی جائے گی کہ خون بہنے لگے، البتہ اگر امام اسے تعزیراً قتل کرے تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسے بدعتی کو قتل کرنے کی امام کے لیے گنجائش ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ چوری میں بھی قاضی کے لیے گنجائش ہے کہ تعزیراً ہاتھ کاٹ دے، اور اسی پر میں اس مسئلے کو محمول کرتا ہوں جس میں دس درہم سے کم قیمت کی چوری میں ہاتھ کاٹنا بیان ہوا ہے۔ اس سلسلے میں مکمّل بحث سرقہ کے بیان میں آئے گی ان شاء اللہ۔

مجھ سے کسی فاضل نے کہا کہ ''تذکرۂ مخدوم ہاشم سندھی'' میں ہمارے نزدیک تارکِ صلوٰۃ کو تعزیراً قتل کرنے کا اشارہ ہے۔ ہماری دلیل ابوداود کی ایک روایت ہے، جو ابن محیریز سے مروی ہے:

أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي كِنَانَةَ يُدْعَى الْمَخْدَجِيّ سَمِعَ رَجُلًا بِالشَّامِ يُدْعَى أَبَا مُحَمَّدٍ، يَقُولُ: إِنَّ الْوِتْرَ وَاجِبٌ، قَالَ الْمَخْدَجِيُّ: فَرُحْتُ إِلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ عُبَادَةُ: كَذَبَ أَبُو مُحَمَّدٍ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ، فَمَنْ جَاءَ بِهِنَّ لَمْ يُضَيِّعْ مِنْهُنَّ شَيْئًا اسْتِخْفَافًا بِحَقِّهِنَّ كَانَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ بِهِنَّ فَلَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدٌ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ.(سنن أبي داود، رقم:۱۴۲۰)

کہ بنوکنانہ کا ایک شخص جسے المُخدَجي (ابورافع کنانی) کہا جاتا ہے، اس نے شام میں ایک شخص ابومحمد کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ وتر واجب ہے، تو المُخدَجي نے کہا کہ میں نے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچ کر انھیں یہ خبر دی، تو حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ''ابومحمد جھوٹ کہہ رہا ہے، میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ پانچ نمازیں اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کی ہیں، جو ان کو ادا کرے اور معمولی خیال کر کے ان کے حق میں ذرا بھی کمی نہ کرے تو اللہ تعالیٰ کے ذمّے ہے کہ وہ اسے جنّت میں داخل فرمائیں گے، اور جو شخص ان پانچ نمازوں کو ادا نہ کرے تو اس کا اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ذمّہ نہیں ہے، اگر اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو اسے عذاب دیں گے اور اگر چاہیں گے تو اسے جنّت میں داخل فرما دیں گے۔''

اگر تارکِ صلوٰۃ کافر ہوتا تو اس کا جہنّم میں داخل ہونا یقینی طور پر بیان کیا جاتا، اس کے معاملے کو مشیت خداوندی پر موقوف رکھا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ مسلمان ہے، البتہ فاسق ہے۔

ایک دلچسپ مناظرہ:

اس سلسلے میں امام شافعی اور امام احمد رحمہا اللہ کا ایک مناظرہ منقول ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ میں نے سنا ہے آپ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ کافر ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ہاں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے دریافت فرمایا کہ اس کے مسلمان ہونے کا کیا طریقہ ہے؟ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جواباً عرض کیا: یہی کہ وہ نماز پڑھ لے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کیا کافر کی نماز قبول ہوتی ہے؟ اس پر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ خاموش ہو گئے۔

سلف کا تارکِ صلوٰۃ پر تواتر کے ساتھ کفر کا اطلاق جو ثابت ہے وہ میرے نزدیک کفر کے درجات کے معنی میں ہے، کیوں کہ میں سلف کے تعامل سے یہی سمجھتا ہوں کہ انھوں نے ظالم امراء کے ساتھ بھی وہی معاملہ برتا ہے جو فساق کے ساتھ برتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کے جنازے میں شریک ہوتے اور ان کی امامت میں فرض نمازیں بھی ادا کرتے۔

قتال اور قتل میں فرق:

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث الباب سے تارکِ صلوٰۃ کے قتل پر استدلال فرمایا ہے، جو کہ محل نظر ہے، کیوں کہ قتال اور قتل میں فرق ہے، اس حدیث میں قتال کا ذکر ہے، قتل کا نہیں، اور قتال جدال (مباحثہ) کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، جیسے حدیث میں ہے: "أَقِتَالًا يَا سَعْدُ؟" (یعنی اے سعد! کیا آپ مجھے اصرار کر کے اپنی بات منواؤ گے؟) اور ترمذی شریف میں آیا ہے کہ جو شخص مصلّی کے سامنے سے گزرے اس کے ساتھ قتال کرے، یہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تحت مسائل دیت بیان فرمائے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص کسی گزرنے والے کو قتل کر دے تو کیا اس پر دیت واجب ہوگی؟ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ قتال سے مُراد قتل ہے، حالانکہ یہ غلط ہے، بہتر یہی ہے کہ اِن مسائل کو یہاں ذکر نہیں کیا جائے، اس لیے کہ اس حدیث کا قتل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور اِن مسائل کو یہاں ذکر کرنے سے خلافِ مقصود کا وہم ہوتا ہے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ایسے لوگ جنھوں نے ختنہ اور اذان کو ترک کر دیا ہو ان سے قتال کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذان واجب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قتال تو شعارِ اسلام کے ترک کی وجہ سے ہوگا، اور اذان و ختنہ شعارِ اسلام میں سے ہیں، لہٰذا جن

حضرات نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف وجوبِ اذان کی نسبت کی ہے ان کو اسی مسئلے سے وہم ہوا ہے۔ الغرض جب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ایسے لوگوں سے قتال کا جواز ثابت ہے تو تارکِ صلوٰۃ سے بدرجۂ اولیٰ قتال ہوگا۔

مانعینِ زکوٰۃ کے بارے میں حضراتِ شیخین رضی اللہ عنہما کا اختلاف:

پھر یہاں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث صریح کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ مانعینِ زکوٰۃ سے قتال کرنے سے کیوں رُک گئے؟ اس کا جواب میرے رسالے ''اِکفار الملحدین'' میں موجود ہے اور میں نے اسے کئی مواقع میں واضح بھی کیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما کا اختلاف مانعینِ زکوٰۃ کی غرض کے بارے میں تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ یہ ان مانعین کی جانب سے بغاوت ہے، جب کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ یہ ان کا ارتداد ہے، اس لیے کہ ایمان پورے دین کے التزام کا نام ہے، لہٰذا جو بھی نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے تو گویا وہ پورے دین پر ایمان نہیں رکھتا ہے، اور جس کا پورے دین پر ایمان نہ ہو وہ یقیناً کافر ہے، اور یہی احناف کا موقوف ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے، کیوں کہ التزام میں تشکیک کی گنجائش نہیں، اس مسئلے میں اختلاف مع التحقیق گزر چکا۔ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے یہ بات ثابت ہوجاتی کہ انھوں نے سِرے سے زکوٰۃ کا انکار کیا ہے تو آپ بھی ان کو کافر شمار کرتے اور آپ کو بالکل تردّد نہ ہوتا؛ نیز علّامہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ''نصب الرایۃ في تخریج احادیث الھدایۃ'' میں اسی طرح ذکر فرمایا ہے۔

اور مستدرک میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اگر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تین باتیں دریافت کر لیتا تو یہ میرے لیے سُرخ اونٹوں سے زیادہ بہتر ہوتا، ان تین میں آپ نے ان لوگوں کا ذکر فرمایا جنھوں نے کہا تھا کہ ہم اپنے اموال میں زکوٰۃ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن آپ کو نہیں دیں گے، تو کیا ان کے ساتھ جنگ کرنا جائز ہے؟ یہ حدیث صحیح ہے اور شیخین رحمہما اللہ کی شرط کے مطابق ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انھوں نے اصلاً زکوٰۃ کا انکار نہیں کیا تھا، اگر وہ سِرے سے زکوٰۃ کا انکار کرتے تو ادنیٰ علم رکھنے والے کو بھی ان کے کفر میں کوئی شک نہ رہتا، کیوں کہ یہ ضروریاتِ دین میں سے ہے جس کا انکار بے شک کفر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ زکوٰۃ مال کا ٹیکس ہے، جیسے سلطان اپنی رعایا پر مختلف قسم کے ٹیکس لاگو کرتا ہے، لہٰذا عہدِ نبوی میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ ٹیکس ادا کیا جاتا تھا، اور اب جب کہ ہم نے اپنے ہی لوگوں میں سے امراء منتخب کر لیے تو یہ ٹیکس ساقط ہوکر ایسا ہوجائے گا جیسے دیگر تمام ٹیکس ہوتے ہیں۔

خلفائے راشدین کا منصب:

خلفائے راشدین کا منصب میرے نزدیک تشریع کے تحت اور اجتہاد سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں مطلقاً ان کی اقتدا کا حکم فرمایا ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی جانب سے جمعہ میں اذانِ اوّل کا اضافہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تراویح میں ایک امام کے پیچھے لوگوں کو جمع کرنا اسی قبیل سے ہے، لہٰذا خلفائے راشدین کا اختلاف مسائل اصول سے متعلّق نہیں ہے، چنانچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شیخین رضی اللہ عنہما کا اختلاف عموم وخصوص کے تعارض کے حکم میں ہے، جیسا کہ بعضوں نے یہ تقریر کی ہے، شاید مسئلے کا مدار ہماری تقریر کے مطابق ہے۔ اسے خوب سمجھ لیجیے اور اسی پر قائم رہیے۔

"إِلَّا بِحَقِّ الإِسلَامِ"...... جیسے: قصاص میں قتل کیا جانا، شادی شدہ شخص کا زنا کی وجہ سنگسار اور ارتداد کی وجہ سے مُرتد کا قتل کیا جانا۔



١٨ - بَابُ مَنْ قَالَ: "إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ"

لِقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُم تَعْمَلُونَ﴾ وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ عَنْ قَوْلِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، ﴿لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعٰمِلُونَ﴾

٢٦ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، وَمُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: "أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟" فَقَالَ: "إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ". قِيلَ: "ثُمَّ مَاذَا؟" قَالَ: "الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ". قِيلَ: "ثُمَّ مَاذَا؟" قَالَ: "حَجٌّ مَبْرُورٌ".

ترجمہ: ان حضرات کا بیان جو اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان ہی عمل ہے۔ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''وہ جنّت ہے جس کا تمھیں اس وجہ سے وارث بنایا گیا ہے کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔'' اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کہ ''تیرے رب کی قسم ہم ضرور اُن تمام لوگوں سے سوال کریں گے۔'' کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ سوال کلمہ ''لا الٰہ الا اللہ'' کے متعلّق ہوگا؛ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اسی کے مانند عمل کرنے والوں کو عمل کرنا چاہیے۔''

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا عمل سب زیادہ فضیلت والا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، پوچھا گیا کہ پھر کونسا عمل؟ تو فرمایا: اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا، پوچھا گیا کہ پھر کونسا عمل؟ تو فرمایا: مقبول حج۔''



ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود:

شیخ قطب الدین رحمۃ اللہ علیہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں مرجئہ کی تردید فرمائی ہے کہ

جو محض لا الٰہ الا اللہ کے اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں، تو ان کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ عمل بھی ضروری ہے، محض اقرار کافی نہ ہوگا۔

لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کے بیان سے پہلے ہی فارغ ہو چکے ہیں، یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ صرف یہ صراحت فرمانا چاہتے ہیں کہ ایمان عملِ قلب ہے، جیسے پہلے صراحت فرما چکے ہیں کہ معرفت فعلِ قلب ہے، اور چوں کہ عمل اختیاری ہی ہوتا ہے اس لیے ایمان بھی فعلِ اختیاری ہے۔ اس اشارے کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کو عمل ہی میں منحصر قرار دیا ہے، یعنی ایمان صرف عمل ہی ہوسکتا ہے، علم وغیرہ اور کوئی صفت نہیں ہوسکتا، ظاہر ہے کہ یہ صرف عملِ قلب ہی ہوسکتا ہے، اور جن حضرات نے ایمان کی تفسیر معرفت سے کی ہے تو انھوں نے ایسی معرفت مُراد لی ہے جو عمل کا سبب بنے اور انکار کے ساتھ جمع نہ ہو، جیسا کہ گزر چکا۔

اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی غرض وہ ہوتی جو دیگر شارحین سمجھے ہیں تو بغیر حصر کے یوں فرماتے کہ "إِنَّ الإِيمَانَ عَمَلٌ". اس لیے کہ قصر یا تو قصر قلب ہوگا یا قصر افراد، یہاں ان دونوں میں سے کوئی بھی مُراد لینا صحیح نہیں، کیوں کہ اگر قصر قلب مُراد لیا جائے تو معنیٰ ہوں گے کہ ایمان عمل ہے، قول نہیں، اور اگر قصر اِفراد مُراد لیا جائے تو معنیٰ ہوں گے کہ ایمان عمل ہے، نہ کہ قول و عمل کا مجموعہ، حالانکہ دونوں معنیٰ خلافِ مقصود ہیں، رہی بات قصر تعیین کی تو اس مقام میں اس کے مُراد ہونے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

اس تقریر سے آیات، روایت اور ترجمۃ الباب کے درمیان مناسبت ظاہر ہے کہ آیات میں ایمان پر عمل کا اطلاق ہوا ہے، جس کے معنیٰ ہوں گے کہ ایمان سب سے بڑا عمل ہے، یہ معنیٰ نہیں کہ آیت کریمہ: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ [الزخرف:٧٢] صرف ایمان میں منحصر ہے، اسی طرح حدیث الباب میں جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اعمال کے متعلّق دریافت کیا گیا، تو آپ نے ایمان کے ذریعے جواب دیا، جس سے واضح ہوگیا کہ ایمان عملِ قلب ہے۔



١٩ - بَابٌ: إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَكَانَ عَلَى الِاسْتِسْلَامِ، أَوِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ

لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ فَإِذَا كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَهُوَ عَلَىٰ قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ جب اسلام حقیقۃً نہ ہو،صرف ظاہری فرماں برداری ہو، یا قتل کے خوف سے ہو۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ''دیہاتیوں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے، آپ فرما دیجیے کہ تم ایمان نہیں لائے، لیکن تم کہو کہ ہم اسلام لے آئے ہیں۔'' پس جب اسلام حقیقۃً ہوتو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق ہوگا کہ ''بے شک دین اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ اسلام ہی ہے۔''



شارحین کا کہنا ہے کہ یہ باب دفعِ دخلِ مقدّر کی طرح ہے کہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ اسلام اور ایمان ایک شئے ہیں، جب کہ آیات واحادیث سے دونوں کا علاحدہ ہونا معلوم ہورہا ہے، تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جواباً فرمایا کہ اسلام دو طرح کا ہوتا ہے، ایک اسلامِ حقیقی جو عند الشرع معتبر ہے، اور اسی کو عینِ ایمان کہا جاتا ہے، اور دوسرا اسلامِ لغوی جو شریعت میں معتبر نہیں ہے، یہی وہ اسلامِ لغوی ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ میں مُراد ہے، اس لیے کہ آیت کریمہ کا تعلق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک منافقین سے ہے، جیسا کہ کتاب التفسیر میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ فرمایا گیا اس وقت ان منافقین میں اسلامِ حقیقی نہیں تھا، آیت کریمہ میں استسلام (انقیادِ ظاہری) پر اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے، جو اسلامِ حقیقی نہیں ہے، اسلام اور ایمان کے متحد ہونے کا دعویٰ ایمان اور اسلامِ معتبر کے بارے میں ہے، اور اسلامِ غیر معتبر تو یقیناً ایمان سے علاحدہ ہی ہے۔

''عقیدۃ السفارینی'' میں ہے کہ قتل کے خوف سے قبول کیا ہوا اسلام امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔ غالبًا یہ نسبت اسی ترجمۃ الباب سے اخذ کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے اگر چہ دفعِ دخلِ مقدّر کی وضاحت مکمّل طور پر ہو رہی ہے، کیوں کہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قتل کے خوف سے اسلام لانے والے کا اسلام معتبر نہیں ہے تو اس کے اسلام پر عینِ ایمان کا حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا، تو یقیناً ایسا اسلام ایمان سے مغایر ہی ہے۔ رہی بات اس اسلام کی جو عینِ ایمان ہے تو وہ بلا خوف وخطر اور خوش دِلی کے ساتھ ہوتا ہے۔

لیکن یہ کلام باطل ہے، کیوں کہ ہمیں کچھ لوگوں کی مثال ملتی ہے جو قتل کے خوف سے مسلمان ہو گئے تھے، پھر بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے اسلام کا اعتبار فرمالیا، جیسے کچھ لوگ جو اچھّی طرح "أَسْلَمْنَا" نہیں بول سکتے تھے تو انھوں نے "صَبَأْنَا، صَبَأْنَا" کہا، تو حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ان کے اسلام کا اعتبار نہ کرتے ہوئے انھیں قتل کر دیا، جب یہ خبر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں ہاتھ اٹھا کر اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ''اے اللہ! خالد نے جو کام کیا ہے میں آپ کے حضور اس سے براءۃ کا اظہار کر رہا ہوں۔'' یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ایسے لوگوں کا اسلام بھی معتبر ہے، اس اعتبار سے اس کلامِ باطل کی نسبت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کرنا بالکل درست نہیں ہے۔

اِس ترجمۃ الباب کا اصل مقصد:

میرے نزدیک اس ترجمۃ الباب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد دفعِ دخلِ مقدّر نہیں بلکہ اسلامِ معتبر اور اور غیر معتبر کے درمیان فرق کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی اسلام شرحِ صدر کے بغیر حکایت، رسم اور برائے نام ہوتا ہے، جو شرعاً نہ معتبر ہے اور نہ ہی نجات دِلانے والا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اللہ ربّ العزت کے اس ارشاد سے استدلال فرمایا ہے: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات:١٤] یہ دیہاتی دعویٰ کر رہے ہیں کہ اسلام ان کے دِلوں میں راسخ ہو چکا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ان کے پاس ابھی صرف اسلام کا نام ہے، صورت ہے، لیکن حقیقت نہیں ہے، اور ایسا اسلام معتبر نہیں ہے۔ اور کبھی اسلام شرحِ صدر اور صدقِ نیت کے ساتھ ہوتا ہے، محض حکایت نہیں ہوتا، یہی اسلام عند اللہ مقبول ہے اور حقیقت میں نجات دِلانے والا ہے، جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے: ﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران:١٩] اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اسلام کو اپنا پسندیدہ دین قرار دیا ہے۔ اس وضاحت کے مطابق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمۃ الباب میں "عَلَى الْحَقِيْقَةِ" فرمانا مجاز کے مقابل نہیں ہے، جیسا کہ بعض شارحین سمجھے ہیں، بلکہ حقیقت سے مُراد نفس الامر (واقع وخارج) ہے، اور ظاہر ہے کہ جب اسلام اس معنیٰ میں حقیقی (واقعی) نہیں ہوگا تو رسمی اور برائے نام ہوگا، جس کا خارج اور نفس الامر میں کوئی وجود نہیں۔

"أَوْ كَانَ عَلَى الاستِسلَامِ"......استسلام سلم سے ہے اور صلح کے معنیٰ میں ہے، مطلب ہوگا کہ صلح کی غرض سے اسلام لانا، یعنی بطورِ مصالحت مجبوراً مسلمان ہونے کا دعویٰ کرنا، واقعی میں مسلمان نہ ہو۔ بابِ استفعال میں کسی شئے کو خوش دِلی کے بغیر اندرونی ناپسندیدگی اور کراہت کے ساتھ کرنے کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں، یہ بھی اس باب کے خواص میں سے ہے، میں نے اس باب کے یہ معنیٰ کئی جگہوں پر پائے ہیں، اگرچہ علمائے صرف نے اس معنیٰ کو ذکر نہیں کیا ہے، جیسے ارشادِ خداوندی ہے:

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ﴾ [المائدة:٤٤]

''بے شک ہم نے تورات نازل فرمائی جس میں ہدایت اور نور تھا، اس کے مطابق انبیاء جو (اللہ کے) فرمانبردار (بندے) تھے یہودیوں کو حکم دیتے رہے اور اللہ والے (یعنی ان کے اولیاء) اور علماء (بھی اسی کے مطابق فیصلے کرتے رہے)، اس وجہ سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے محافظ بنائے گئے تھے اور وہ اس پر نگہبان (وگواہ) تھے۔''

یعنی ان احبار نے تورات کی حفاظت اور اس کی ذمّے داری خوش دِلی کے ساتھ برضا و رغبت نہیں اٹھائی؛ بلکہ ان کے نہ چاہتے ہوئے اس کی حفاظت کی ذمّے داری ان پر ڈالی گئی، اسی مفہوم کو اُجاگر کرنے کے لیے یہاں ''استحفاظ'' کا لفظ لایا گیا، جیسے: "اِستأْسَرَ" کے معنیٰ ہیں اس نے مجبوری میں اپنے آپ کو اسیر بنایا، "اِستَأْسَرَ الرَّجُلُ" اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو جُرم میں پکڑ لیا جائے اور وہ اپنے آپ کو مجبوراً حوالے کر دیتا ہے۔ جیسے اہلِ عرب بطورِ کہاوت بولتے ہیں: "إِنَّ البُغَاثَ بِأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ". کہ ''ہمارے علاقے میں چھوٹا کمزور پرندہ بھی طاقت ور گدھ بن جاتا ہے۔'' حالانکہ وہ پرندہ حقیقت میں گدھ نہیں ہوتا۔ تو اسی طرح "اِستَسلَمَ" کے معنیٰ ہیں اس نے مجبوراً اسلام ظاہر کیا، مگر حقیقت (واقع) میں وہ مسلمان نہیں ہے۔

اور آپ جان چکے ہیں کہ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کریمہ سے پیدا ہونے والے سوال کے جواب سے تعرض نہیں فرمایا ہے، کیوں کہ مذکور تقریر میں سوالِ مذکور کا جواب نہیں ہے، اس لیے کہ اسلام حقیقی ہو یا رسمی، بہر حال ان دیہاتیوں کو "أَسلَمْنَا" کہنے کی گنجائش دی گئی ہے، اس صورت میں اگر ان سے ایمان کی نفی کی جائے تو سوال باقی رہے گا، معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اسلامِ معتبر اور غیر معتبر کو بیان فرمایا ہے۔

نیز یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اتحادِ اسلام و ایمان کی بحث بھی نہیں فرمائی ہے، اس بحث کو آئندہ باب میں بیان فرمایا ہے، آیت کریمہ سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ بحث فرمانا چاہتے ہیں، کیوں کہ آیت کریمہ ایمان و

اسلام کے درمیان فرق کرتی ہے، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دونوں کو متحد مانتے ہیں، اس لیے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، لیکن اصل بات یہی ہے کہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ صرف اسلامِ معتبر اور غیر معتبر کے درمیان فرق واضح فرمانا چاہتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قائم کردہ تراجم میں اس لیے بھی تردّد ہو جاتا ہے کہ بسا اوقات باب قائم کرتے وقت آپ شرط (سوال) کو ذکر فرماتے ہیں اور ترجمۃ الباب سے اس کے جواب کو حذف فرما دیتے ہیں، پھر اس کے مضمون کو باب کے ذیل میں ذکر کردہ حدیث میں لاتے ہیں، گویا سوال ترجمۃ الباب میں ہوتا ہے اور جواب حدیث میں ہوتا ہے، اور اس وجہ سے حدیث میں کئی معنوں کا احتمال ہوتا ہے جس سے تردّد ہو جاتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد کیا ہے؟ جیسے یہاں بھی یہ دیکھا جا سکتا ہے۔[1]

اسلام لانے والوں کے احوال:

"أَوِ الخوفِ مِنَ القَتْلِ"...... جان لینا چاہیے کہ اسلام لانے والوں کے کئی احوال ہیں، تو جو شخص زبردستی سے دِل کی ناپسندیدگی کے ساتھ اسلام ظاہر کرے تو یہ یقیناً کافر ہے، کیوں کہ اس کا اسلام صرف برائے نام ہے۔ اور یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد ہے۔

دوسرا وہ شخص جو اسلام ظاہر کرے، جس کا عقیدہ یہ ہو کہ اَدیان کو قبول کرنا انعام قبول کرنے کی طرح ہے، تو وہ اسلام کی حقانیت کی وجہ سے اسے قبول نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا اسلام ایسا ہے جس طرح بہت سے انعامات میں سے ایک کو پسند کیا جاتا ہے کہ یہ بھی اچھّا ہے، وہ بھی اچھّا ہے، تو یہ بھی کافر ہے۔ اور یہ بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد میں داخل ہو سکتا ہے۔

تیسرا وہ شخص جو ابتدا میں زبردستی سے اسلام قبول کرے لیکن پھر اس کو پسند کرنے لگے، گویا قتل کے خوف کے وقت وہ اپنے آپ کو تیّار کر رہا تھا کہ اسلام کی حقانیت کو دیکھے اور دِل کی گہرائی سے اس کا اعتقاد رکھے، تو ایسا شخص بالاجماع مؤمن ہے۔ اور جن لوگوں نے اس ترجمۃ الباب کے الفاظ کو دیکھ کر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی جانب ایسے شخص کا اسلام معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے وہ منشا کو سمجھنے سے بہت دور ہیں۔

---

[1] یہاں محشی علّامہ میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ترجمۃ الباب میں دیگر شارحین کی شرح بھی میں سنا کرتا تھا؛ لیکن علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت ان سب سے مختلف تھی، جس کو میں نے زیادہ لطیف پایا اور اس وجہ سے میں نے اسے اصل قرار دیا تھا، لیکن اس شرح کا کچھ کلام ساقط ہو جانے کی وجہ سے مراد سمجھنے میں دشواری ہو رہی ہے، لہٰذا غور فرمالیں۔

۲۷ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ سَعْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدٌ جَالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا. فَسَكَتُّ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي فَقُلْتُ: مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا. ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: يَا سَعْدُ! إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ، وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللهُ فِي النَّارِ".

وَرَوَاهُ يُونُسُ، وَصَالِحٌ، وَمَعْمَرٌ، وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ.

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک جماعت کو کچھ مال عطا فرمایا، میں وہیں بیٹھا ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کو چھوڑ دیا جو میری نظر میں سب سے اچھا تھا، میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ نے فلاں کو کیوں چھوڑ دیا؟ اللہ کی قسم، میں تو اس کو مؤمن سمجھتا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مؤمن یا مسلمان؟ تو میں تھوڑی دیر خاموش رہا، پھر اس شخص کے بارے میں مجھے جو علم تھا اس کے مطابق میں نے اپنی بات دہراتے ہوئے کہا: آپ نے فلاں کو کیوں چھوڑ دیا؟ اللہ کی قسم، میں تو اس کو مؤمن سمجھتا ہوں، ارشاد فرمایا: مؤمن یا مسلمان؟ پھر میں نے اپنے علم کے مطابق اپنی بات دہرائی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اپنی بات دہرائی اور ارشاد فرمایا: اے سعد! میں کسی کو مال دیتا ہوں اس ڈر سے کہ اللہ تعالیٰ اسے اُلٹے منہ جہنّم میں نہ ڈال دیں، حالانکہ میرے نزدیک اس کے مقابلے میں دوسرا شخص زیادہ محبوب ہوتا ہے۔"

اس کو یونس، صالح، معمر نیز زہری کے بھتیجے نے زہری سے روایت کیا ہے۔



"مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ"......حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کا نام "جُعَیل" تھا، جو ایک جلیل القدر صحابی تھے اور بڑے فضائل ومناقب کے حامل تھے۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ابوذر! جُعَیل کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟ میں نے عرض کیا: وہ مہاجرین میں سے ہیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دریافت فرمایا:

فلاں کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟ میں نے عرض کیا: وہ سرداروں میں سے ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اُس جیسے لوگوں سے دنیا بھر دی جائے تب بھی جُعیل ان سے بہتر ہیں۔ یہ مقام و مرتبہ تھا حدیث میں مذکور حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کا۔

لفظ "أَرَىٰ" کی تحقیق:

"أَرَىٰ"...... ائمۂ لغت کا اتفاق ہے کہ "أَرَىٰ" اگر معروف ہو تو یقین کے معنی میں ہوتا ہے اور مجہول ہو تو شک کے معنی میں ہوتا ہے، شاید معروف ہو تو وہ رویت سے ماخوذ ہے اور مجہول ہو تو وہ "رَأْيٌ" (سوچ) سے ماخوذ ہے، جیسا کہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے باب الصیام میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ یہاں مجہول اولیٰ ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے روبرو یقین کے ساتھ حکم لگانا سوئے ادب ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہاں قسم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے معروف ہی ہے، کیوں کہ صحابی نے "فَوَ اللهِ إِنِّيْ لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا" فرمایا ہے، اور قسم میں شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ میں کہتا ہوں کہ تب تو پھر "وَاللهِ إِنِّيْ لَأَظُنُّهُ كَذَا" کہنا بھی درست نہ ہونا چاہیے، حالانکہ اس کا عدمِ جواز یقیناً باطل ہے۔

لفظ "أو" کی تحقیق:

"أَوْ"...... علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلمے کو ہمزۂ استفہام اور واوِ عطف کے ساتھ "أَوَ" ذکر کیا ہے، مطلب ہوگا کہ آپ ان کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں حالانکہ وہ مسلمان ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ واو کے سکون کے ساتھ پورا کلمہ حرفِ عطف "أَوْ" ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے صحابی کے بارے میں اسلام کا فیصلہ یقینی طور پر کیا گیا ہے، برخلاف دوسری صورت کے جس میں اسلام کا حکم یقینی اور قطعی نہ ہوگا، اور مطلب ہوگا کہ آپ ٹھہر جایئے، شاید وہ مسلمان ہوں، مؤمن نہ ہوں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اِضراب کے معنیٰ میں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہاں اِضراب مقابلے کی وجہ سے مفہوم ہو رہا ہے، "أَوْ" کے اصل معنیٰ اِضراب کے نہیں ہیں۔ اسی طرح کا نزاع آیت کریمہ: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الصفت:١٤٧] میں بہت طویل ہے، جسے ہم عن قریب کسی موقع پر بیان کریں گے۔

ایک اشکال اور جواب:

یہاں اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کے متعلّق جو منقبت وارد ہوئی ہے اس کے پیش نظر ان کے

اسلام وایمان میں کوئی شک نہیں ہونا چاہیے۔

میں جواب دوں گا کہ بے شک بات صحیح ہے (کہ ان کے اسلام و ایمان میں کوئی شک نہیں ہے) البتہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو جو منع فرمایا اس میں ان کی اصلاح وتنبیہ مقصود تھی کہ اس طرح کے باطنی امور کے سلسلے میں جو بعض مرتبہ انبیائے کرام علیہم السلام پر بھی مخفی رہتے ہیں جرأت وسبقت سے پرہیز کرنا چاہیے، خصوصاً جب کہ صاحب وحی سامنے موجود ہوں، اگر چہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بات اس خاص موقع پر (حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ کے بارے) میں درست تھی، لیکن اگر آپ ﷺ ان کی بات کی تائید فرماتے اور انھیں نہ روکتے تو بہت ممکن تھا کہ کسی اور موقع پر بھی وہ اسی بات کو دہراتے جہاں اس کی گنجائش نہ ہوتی، چنانچہ آپ ﷺ کا مطلقاً منع کرنا سدّ باب کی غرض سے تھا، خاص اس موقع کے تناظر میں نہ تھا۔ الغرض (مؤمن) لقب جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہے اس کا بغیر سوچے سمجھے کسی بھی جگہ اطلاق کر دینے پر نکیر فرمائی گئی ہے، مذکور صحابی رضی اللہ عنہ کی مذمّت ہرگز مقصود نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت جُعیل رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے نزدیک بڑے مرتبے ومقام والے صحابی تھے۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک بچّے کی موت پر کہا تھا کہ خوش خبری ہو، یہ جنّت کے پرندوں میں سے ایک پرندہ ہے، تو آپ ﷺ نے نکیر فرمائی کہ عائشہ! احتیاط کرو، حالانکہ یہ لڑکا ایک انصاری صحابی کا تھا، اور یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے بچّے جنّت میں ہوں گے، اختلاف تو مشرکین کے بچّوں کے بارے میں ہے، چنانچہ یہ بھی ایک قاعدۂ کلیہ کی طرح اصلاح ہے، یعنی غیب کی باتوں کو جانے بغیر قطعی فیصلہ کر دینا مناسب نہیں ہے، تو صاحب شریعت ﷺ جو سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں ان کی موجودگی میں اس کی گنجائش کیسے ہوسکتی ہے؟ لہٰذا آپ ﷺ کی موجودگی میں مناسب یہ ہے کہ اوّلاً انتظار کیا جائے کہ آپ ﷺ کی جانب سے کیا فرمایا جارہا ہے؟ پھر آپ ﷺ کے فرمان سے اسے حاصل کیا جائے، یہ نہ ہو کہ جلد بازی کرتے ہوئے رائی زنی کی جائے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو آپ اکثر جواباً یہ کہتے ہوئے پائیں گے کہ "اَللهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ". نیز فارسی زبان کے اس جملے سے یہ بات مزید واضح ہوجائے گی کہ ''خطا اگر راست آید تا ہم خطا ست۔'' کہ غلطی اگر درست بھی ہو تب بھی اسے غلطی ہی کہا جائے گا۔ نیز حدیث پاک میں ہے کہ جو شخص قرآنِ پاک کی تفسیر اپنی رائے سے کرے اور وہ درست ہو، تب بھی خطا کا مرتکب کہا جائے گا۔

بعض حضرات جو اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قصے میں تاویل کرنے لگتے ہیں کہ شاید وہ لڑکا مشرکین میں سے تھا، پھر جب روایات سے پتا چلتا ہے کہ وہ انصاری تھا تو دوسری باطل تاویلات کرنے لگتے ہیں

کہ وہ محض نسبی وقومی اعتبار سے انصاری تھا۔ یہ تمام فساد حقیقی مُراد کو نہ پانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "أَوْ مُسلِمًا" سے استشہاد پیش فرمایا ہے کہ یہ فی الجملہ ایمان واسلام کے تغایر پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مؤمن ہونے کی نفی فرمائی اور مسلم ہونا ثابت فرمایا ہے، لہٰذا ترجمۃ الباب ثابت ہوگیا۔



۲۰ - بَابٌ: إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ

وَقَالَ عَمَّارٌ: "ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ: الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وَبَذْلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ، وَالْإِنْفَاقُ مِنَ الْإِقْتَارِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ سلام کو رواج دینا اسلامی عمل ہے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تین چیزیں جس شخص میں جمع ہوں اس نے ایمان کو جمع کرلیا: اپنی ذات سے انصاف کرنا۔ پورے عالم میں سلام پھیلانا۔ تنگ دستی میں اللہ کی راہ میں خرچ کرنا۔

---

۲۸ - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: "تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ اسلام میں کونسی بات بہتر ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "تم کھانا کھلاؤ اور تمام لوگوں کو سلام کرو، خواہ انھیں آپ پہچانتے ہوں یا نہ پہچانتے ہوں۔"



سلام کا افشاء یعنی ہر پہچان والے اور اجنبی کو سلام کر کے عملی طور پر اس کو رواج دینا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایسی جگہوں میں الفاظِ حدیث کی پیروی کرتے ہیں، اگر حدیث کسی امر کو اسلامی امر قرار دیتی ہے تو آپ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کے مطابق باب قائم فرماتے ہیں اور جب حدیث کسی امر کو ایمان قرار دیتی ہے تو آپ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کی پیروی میں اسی طرح باب قام فرماتے ہیں، چنانچہ "مِنَ الإِسلَامِ" اور "مِنَ الإِيمَانِ" فرمانا اسی غرض سے ہے، محض لفظی تفنن مقصود نہیں ہے۔

"الإِنصَافُ مِنْ نَفْسِكَ"...... یعنی اپنے اندرونی جذبے سے انصاف کریں، ریاءً یا کسی حاکم کے حکم کی وجہ سے نہیں، اور یہ بندے کی ذات سے صادر ہونے والا انصاف ہے، اس معنی کے لحاظ سے "مِنْ" ابتدائیہ ہوگا اور

لفظ "نَفس" "معنیً فاعل ہوگا۔ یہاں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ اپنے ذاتی معاملے میں بھی انصاف سے کام لیا جائے، اس معنی کے لحاظ سے لفظ "نَفس "مفعول کے معنی میں ہوگا۔

"لِلعَالَمِ"......لام کے فتحہ کے ساتھ ہے، مُراد تمام لوگوں کو سلام کرنا۔

"مِنَ الإِقتَارِ"......یعنی فقر و تنگی۔ "مِنَ الإِقْتَارِ" میں "مِنْ" "فِيْ" کے معنی میں ہے، جیسا کہ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ یا "عِنْدَ" اور "مَعَ" کے معنی میں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو پسند فرمایا ہے۔ انصاف اخلاق میں شمار ہوگا، انفاق کا تعلق حقوقِ اموال سے ہے اور افشائے سلام دونوں کے درمیان کا معاملہ ہے۔ اور ایمان تینوں کے مجموعے کا نام ہے۔



٢١ - بَابُ كُفْرَانِ الْعَشِيرِ وَكُفْرٍ دُوْنَ كُفْرٍ.

فِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: خاوند کی نافرمانی اور کفر کی انواع کا باب: اس بارے میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے۔

---

٢٩ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُرِيتُ النَّارَ، فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ يَكْفُرْنَ". قِيلَ: "أَيَكْفُرْنَ بِاللهِ؟" قَالَ: "يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلىٰ إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ: "مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''مجھے جہنّم کا منظر دِکھایا گیا، اس میں زیادہ تر تعداد عورتوں کی تھی جو نافرمانی کرتی ہیں، دریافت کیا گیا کہ کیا وہ عورتیں اللہ تعالیٰ کا انکار کرتی ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے شوہروں کی نافرمانی کرتی ہیں، ناشکری کرتی ہیں، اگر تم ان میں سے کسی عورت کے ساتھ زمانے بھر احسان کا معاملہ کرو، پھر کبھی اسے تھوڑی کچھ کمی نظر آئے تو کہتی ہے کہ ''مجھے تو تم سے کبھی کوئی خیر ملی ہی نہیں۔''



یہ ترجمۃ الباب مشکل تراجم میں سے ہے:

جان لیں کہ یہ ترجمۃ الباب بھی میرے نزدیک مشکل تراجم میں سے ہے، اخیر جملہ (کفر دون کفر) اعراب کے اعتبار سے مرفوع ہے، اس کا اعراب حکائی ہے، کیوں کہ یہ عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے، ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے آیت کریمہ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾ [المائدة:٤٤] کی تفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح روایت کیا ہے: "أَيْ: بكفر دون كفر". یعنی کفر کی ایک نوع۔ شاید حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو اس کا اِدراک نہ ہوسکا اس وجہ سے آپ نے اس قول کی نسبت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ کی جانب فرمائی، ورنہ آپ اسے

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی جانب منسوب فرماتے، کیوں کہ حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگرد ہیں، اسی وجہ سے میرا خیال یہ ہے کہ حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سنا ہوگا۔ لہٰذا یاد رکھنا چاہیے کہ اس کی اصل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ترجمۃ الباب میں لفظِ "دُوْنَ" کے معنیٰ کی وضاحت:

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "دُوْنَ" یہاں "أَقْرَب" کے معنیٰ میں ہے، اور اسی کو آپ رحمۃ اللہ علیہ نے پسند فرمایا ہے۔ ایک قول کے مطابق "دُوْنَ" یہاں "غَیر" کے معنیٰ میں ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مرجوح قرار دیا ہے۔[۱]

میری رائے یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جس کو مرجوح قرار دیا ہے وہی مختار ہے۔ پھر یہ جان لیں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح کی بنیاد قاضی ابوبکر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح پر رکھی ہے، جس کا حاصل شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کی جانب راجع ہے۔

کیا ایمان کفر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان جب مرکب ہے تو ممکن ہے کہ مؤمن بندے میں کچھ اوصاف کفر کے ہوں اور کافر بندے میں کچھ اوصاف ایمان کے ہوں، مثلاً کبر یہ کفر کے اوصاف میں سے ہے، لیکن کبھی مسلمان بندے میں بھی پایا جاتا ہے، اسی طرح حیا ایک ایمانی وصف ہے، جو کبھی کافر بندے میں بھی پایا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ اسلام کا مفہوم بہت وسیع ہے، جس میں سب سے بلند درجہ کلمۂ توحید لا الٰہ الا اللہ ہے اور ادنیٰ درجہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے، ان دونوں کے درمیان بے شمار درجات ہیں، اسی طرح کفر کا بھی وسیع مفہوم ہے، تو جس طرح ایمانِ منجی وہ ایمان ہے جو اخیری درجے میں ہو اسی طرح کفرِ مہلک وہ ہے جو اسی درجے کا ہو، اور کفر کے اعلیٰ اور ادنیٰ درجات کے مابین بھی بے شمار درجات ہیں۔ اس وضاحت کے مطابق کفر جحود اور فسوق کا نام ہے۔

---

[۱] علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں لفظ "دُوْنَ" بمعنیٰ "أَقرب" کی نسبت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی جانب فرمائی ہے، اس کے متعلق علّامہ میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیے میں ایک بات ذکر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فتح الباری" میں اس باب کے تحت میں نے یہ بات نہیں پائی، البتہ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے "عمدۃ القاری" میں اس کو ذکر فرمایا ہے: "کفر أقرب من کفر". لیکن "فتح الباری" میں "باب ظلم دون ظلم" کے تحت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر موجود ہے کہ "دُوْنَ" میں احتمال ہے کہ وہ "غیر" کے معنیٰ میں ہو یا "أَدنیٰ" کے معنیٰ میں ہو۔

اس کو سمجھنے کے لیے آسان ترین مثال تندرستی اور بیماری کی ہے کہ جس طرح تندرست شخص میں بعض اوصاف بیماری کے ہوتے ہیں اسی طرح بیمار شخص میں بھی بعض اوصاف تندرستی کے پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ تقریر محدث ومفسر کے طرز کے مطابق کہی جاسکتی ہے، فقہاء ومتکلمین چوں کہ نجاتِ اخروی ہی سے بحث کرتے ہیں جو کہ ایمان کا آخری درجہ ہے اس لیے اس درجے میں ایمان بالکل کفر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔

پھر یہ سمجھ لیں کہ جس طرح محدثین ومتکلمین نے ایمان وکفر کے درمیان حالت متوسطہ کے باب میں اختلاف کیا ہے کہ محدثین نے درمیانی حالت کو ثابت قرار دیا ہے، جب کہ متکلمین نے اس کی نفی فرمائی ہے۔ اسی طرح تندرستی اور بیماری کے باب میں اطباء نے اختلاف کیا ہے، جالینوس کا کہنا ہے کہ اس میں تین احوال ہیں: پہلی حالت محض تندرستی کی، دوسری محض بیماری کی اور تیسری دونوں کے درمیان۔ جب کہ علی بن سینا نے اس کا انکار کرتے ہوئے دو ہی قسمیں قرار دی ہیں۔ لہٰذا جالینوس کے نزدیک اندھا شخص مفقود البصر ہونے کی وجہ سے مکمّل طور پر تندرست نہیں مانا جائے گا، لیکن دیگر اعضاء کے تندرست ہونے کی وجہ سے مکمّل مریض بھی شمار نہ ہوگا، جب کہ علی بن سینا کے نزدیک وہ محض مریض ہی کہا جائے گا۔

اس تحقیق سے بہت سی احادیث میں ہونے والا اشکال دور ہوجاتا ہے جن میں کبائر پر لفظ کفر کا اطلاق ہوا ہے اور بہت سی تاویلات کی ضرورت نہیں رہتی، جیسے: "مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ" میں بعض حضرات یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں کفر کا حکم نہیں ہے بلکہ مفہوم یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کفر کے قریب ہوگیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل درست نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں تارکِ صلوٰۃ کی موجودہ حالت کو بیان کرتے ہوئے کفر کا حکم لگایا گیا ہے، کسی دوسری حالت کو دیکھتے ہوئے یہ حکم نہیں لگایا گیا۔

ترکِ صلوٰۃ کی دیگر تفسیریں:

بعض حضرات نے تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ معنیٰ یہ ہیں کہ جس نے ترکِ صلوٰۃ کو حلال قرار دیتے ہوئے نماز چھوڑ دی ہو، لیکن یہ بھی درست نہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ حکم صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر ایک حرامِ قطعی کو حلال قرار دینے والا کافر شمار ہوتا ہے۔

بعضوں نے یہ تاویل پیش کی ہے کہ تارکِ صلوٰۃ نے گویا فعل کفر کیا، لیکن یہ حکم نافذ ہے۔

چوتھی تاویل جو علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمائی ہے کہ تارکِ صلوٰۃ نے ایک نوع کا کفر کیا، آپ رحمۃ اللہ علیہ نے تارکِ صلوٰۃ کو ایسا کافر نہیں کہا جس کا کفر خلود فی النار کا سبب ہو، بلکہ وہ ایسا کفر کرنے والا ہے جس کی وجہ سے اس کے

اسلام کی خوبی ختم ہو جاتی ہے اور کفر کے داغ کی وجہ سے اس کی اسلامی شان باقی نہیں رہتی۔ یہ تاویل مذکورہ تمام تاویلات میں سب سے بہتر ہے۔

خلاصہ بحث:

اس تحقیق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عاصی پر کافر کا اطلاق جائز ہے، کیوں کہ اس کے ساتھ مبدأ کفر (وصف کفر) لگا ہوا ہے۔لیکن میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس پر کفر کا اطلاق نہ کیا جائے، اگر چہ بظاہر یہ درست معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ کفر کے اطلاق میں بہت سی خرابیاں ہیں۔اور آپ جان چکے ہیں کہ احناف کا نقطۂ نظر ایمان کے مرتبۂ اخیرہ پر منحصر رہتا ہے اور یہی ان کے موضوع سے مناسب ہے، اس لیے احناف نے اس تقریر کو پسند نہیں فرمایا ہے، جیسا کہ یہ بحث تفصیل کے ساتھ گزر چکی۔

جب یہ بات آپ کے گوش گزار ہو چکی تو اب سمجھ لیجیے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب اور آئندہ باب "بَابُ ظُلْمٍ دُونَ ظُلْمٍ" کا حاصل ایک قرار دیا ہے اور فرمایا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب اسلام کے درجات قائم فرمائے تو لازم ہو گیا کہ کفر کے بھی درجات قائم فرمائیں، اس لیے آپ نے لفظ "دُوْنَ" کو "أَقرب" کے معنیٰ میں لیا تا کہ درجہ بندی کی جانب توجّہ مبذول کرانا آسان ہو، لہٰذا اس اعتبار سے کفر ایک نوع ہوا جس کے تحت بہت سے مراتب ہیں، ان میں سے بعض بعض سے اخف ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یقیناً بہت عمدہ ہے، لیکن یہ ترجمۃ الباب اس پر مبنی نہیں ہے، میرے خیال کے مطابق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف اشارہ نہیں فرمایا، نیز حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ "دُوْنَ" سے جو مطلب مُرادلیا ہے وہ درست نہیں، بلکہ یہاں لفظ "دُوْنَ" "غَيْر" کے معنیٰ میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس لفظ کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد جگہوں پر استعمال فرمایا ہے جہاں وہ قطعی طور پر "غَیر" کے معنیٰ میں ہے، مثلاً "بَابُ مَنْ خَصَّ قَوْمًا دُوْنَ قَوْمٍ بِالعِلمِ" یہاں "دُوْنَ" "سِویٰ" کے معنیٰ میں ہے، اسی طرح اس معنیٰ کی طرف حدیث الباب بھی اشارہ کر رہی ہے، کیوں کہ اس حدیث میں کفر کی دو نوعیتیں بیان ہوئی ہیں: پہلی کفر باللہ، اور دوسری کفرانِ عشیر (شوہر کی نافرمانی) تو کفر کو متعلقات کی بنیاد پر الگ الگ نوع قرار دیا گیا ہے، کفر کی درجہ بندی نہیں کی گئی ہے۔جیسے آپ کہتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں: ایک محض تصوّر اور دوسری تصوّر مع الحکم۔اسی طرح کفر کی بھی دو الگ الگ انواع ہیں: ایک کفر باللہ اور دوسری کفرانِ عشیر۔الغرض یہ دونوں انواع ایک دوسرے سے مغایر شمار ہوں گی جیسے انواع میں آپسی تغایر ہوتا ہے۔

قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر بھی اسی سے میل کھاتی ہے، کیوں کہ کفر کی ایک نوع کا دوسری نوع سے مغایر ہونا درجہ بندی کے منافی نہیں، بلکہ یہ تقریر دیگر حضرات کی تقریر سے بہتر ہے، کیوں کہ اگر ہم ان حضرات کے کہنے کے مطابق کفر کو ایک ہی نوع قرار دیں تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ ایک ہی نوع کے افراد پر مختلف احکام ثابت ہوں گے جو کہ بعید ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب ہم کفر کی مختلف انواع قرار دیں اور اُن انواع کے لیے مختلف احکام ثابت کریں کہ کفر کی ایک نوع وہ ہے جو موجبِ خلود فی النار ہے اور ایک نوع وہ ہے جو موجبِ فسق ہے، یہ طریقۂ کار معروف ہے جس میں کوئی استبعاد نہیں۔

تو جب قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر اس تقریر کے مطابق ہے اور دیگر مواقع میں یہ تقریر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے میل بھی کھاتی ہے نیز حدیث سے اشارہ بھی اسی معنیٰ کی طرف ہو رہا ہے تو یہی مفہوم مُراد لینا اولیٰ ہوگا۔ اور اللہ ربّ العزت کے اس ارشاد: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ﴾ [النساء:٤٨] سے یہ تقریر واضح ہو جاتی ہے، اس لیے کہ تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس جگہ لفظ "دُوْنَ" "أَقرب" کے معنیٰ میں نہیں ہے، بلکہ "غَير" کے معنیٰ میں ہے، اسی وجہ سے میں پورے یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہاں "دُونَ" "غَير" کے معنیٰ میں ہے، "أَقرب" کے معنیٰ میں نہیں ہے جیسا کہ دیگر حضرات نے تشریح کی ہے۔

الغرض امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تقاربِ کفر کو بیان فرمانا نہیں چاہتے اور نہ ہی ان احادیث کی تشریح فرمانا چاہتے ہیں جن میں معصیت پر کفر کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو یہ گمان ہوا ہے۔ بلکہ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کفر کے تنوع کو بیان فرما رہے ہیں۔ نیز اس کی تائید دوسرے نسخے سے بھی ہوتی ہے جسے علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے، اس کے الفاظ ہیں: "وَكُفرٌ بَعْدَ كُفرٍ".[1]

مجھے یہ خیال آتا تھا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا معمول رہا ہے کہ آپ ترجمۃ الباب کی مناسبت سے آیاتِ قرآنیہ کو جمع فرماتے ہیں، لیکن یہاں آیت کریمہ: ﴿اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ [التوبة:٩٧] کو ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ آیت آپ کی مُراد میں بالکل صریح ہے۔ بعد میں میرے سامنے اس کی وجہ ظاہر ہوئی کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہاں کفر کے تحتانی مراتب ذکر فرما رہے ہیں اور اس آیت کریمہ میں کفر کے فوقانی مراتب کا ذکر

---

[1] علّامہ میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "بَعْدَ" سے کفر کی درجہ بندی پر دلالت ہو رہی ہے، نہ کہ تغایر انواع پر۔ "تقریر عبد العزیز" اور دوسری ایک تقریر جو میرے پاس ہے اس میں ہے کہ اس نسخے کے الفاظ: "كُفرٍ غَيرِ كُفرٍ" ہیں، جن سے بلاشبہ علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ تقریر کی تائید ہوتی ہے بلکہ یہ الفاظ صراحۃً آپ کی تقریر کے موافق ہیں۔ لیکن "كُفْرٍ غَيرِ كُفْرٍ" کے الفاظ مجھے عینی کے نسخے میں نہیں مل سکے، بلکہ میرے پاس عینی کے نسخے میں لفظ "بَعْدَ" ہے۔

ہے جو کہ کفر مہلک ہے۔

چوں کہ "کفر" اور "کفران" میں اشتقاقی مناسبت ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اختلافِ الفاظ کی پرواہ کیے بغیر اس سے اپنی مُراد پر استدلال فرمایا۔ یہ تقریر دیگر شرّاح کے ذوق کے مطابق ہے۔

جہاں تک میرے اپنے ذوق کی بات ہے تو میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اگر احادیث میں اس توجیہ کو جاری کرنا چاہتے تو اس باب کے تحت ایسی کوئی حدیث ضرور ذکر فرماتے جس میں معصیت پر کفر کا یا عاصی پر کافر کا اطلاق ہوا ہو، تا کہ پڑھنے والے کا ذہن اس بات کی طرف متوجّہ ہو سکے کہ یہ باب اس طرح کی احادیث کی شرح کے لیے ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کسی مقام پر نہ اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور نہ ہی اس کے تحت کوئی حدیث ذکر فرمائی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ بلکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ کفر کفر کے درمیان فرق ہوتا ہے، کفر کو آپ نے وسیع مفہوم والی شئے واحد نہیں قرار دیا ہے۔

اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں کفرانِ عشیر والی حدیث کی تخریج تو فرمائی ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ یہاں لفظ "کُفرَان" اپنے معنیٰ لغوی یعنی ''ناشکری'' کے معنیٰ میں ہے، جس کا اطلاق کبھی ایسے امر پر بھی ہوتا ہے جو گناہ نہ ہو۔

اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ معصیت پر کفر کے اطلاق کی جانب اشارہ فرمانا چاہتے تو کم از کم اس باب کے تحت "وَقِتَالُهٗ كُفرٌ" والی حدیث کی تخریج فرماتے، لیکن آپ نے ابوابِ ایمان میں سے کسی بھی باب میں اس جیسی احادیث کی تخریج نہیں فرمائی اور نہ ہی کسی جگہ ان احادیث کی تاویل کی جانب اشارہ ہی فرمایا۔

اگر اس پر سوال ہو کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آئندہ باب میں "قِتَالُهٗ كُفرٌ" والی حدیث کی تخریج فرمائی ہے۔ تو میں جواباً کہوں گا کہ وہاں "كُفرٍ دُونَ كُفرٍ" کا باب قائم نہیں فرمایا، بلکہ ایک دوسرا باب قائم فرمایا ہے جس سے یہ معنیٰ مستفاد نہیں ہوتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ترجمۃ الباب قائم فرمایا جس میں حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کی جانب اشارے کا امکان تھا تو اس کے تحت کوئی ایسی حدیث ذکر نہیں فرمائی جس میں معصیت پر کفر کا اطلاق ہو، تا کہ قائم کردہ ترجمہ اس کی شرح بن سکے، اور جب ایسی حدیث کی تخریج فرمائی تو اس پر وہ باب قائم نہیں فرمایا جو اس حدیث کی شرح بن سکے، اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو مذکورہ تحقیق مُراد ہوتی تو ترجمۃ الباب اور اس کے مطابق حدیث دونوں کو جمع فرماتے۔ نیز آئندہ باب میں شرک کے علاوہ دیگر گناہوں میں مبتلا شخص پر کفر کا اطلاق کرنے سے نہ رُکتے اور "وَلَا

يكَفَّرُ صَاحِبُهَا" کہنے کے بجائے "وَيُكَفَّرُ صَاحِبُهَا" فرماتے۔ ساتھ ہی یہ بھی ضروری تھا کہ "وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا" کو کسی قید مثلاً "الكُفر بالله" وغیرہ سے مقید فرماتے، تا کہ مُراد مکمّل واضح ہو جائے۔ حالانکہ میں مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کو اس جیسے مقام میں ناقص نہیں سمجھتا۔ نیز آپ "بَابُ خَوْفِ المُؤْمِنِ أَنْ يُحْبَطَ عَمَلُهُ وَخَشْيَةِ أَصْحَابِهِ ﷺ عَلٰی أَنْفُسِهِمُ النِّفَاقَ" میں آپسی قتال پر اصرار کرنے سے تنبیہ کا ذکر نہ فرماتے۔ اس لیے کہ اُس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ ایسا شخص فی الحال کافر نہیں ہے، البتہ اس کے بارے میں سوئے خاتمہ کا اندیشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی سوئے خاتمہ سے حفاظت فرمائیں اور ہمیں ملّت محمدیہ (علٰی صاحبها الصلوٰة وألف ألف تحية) پر خاتمہ بالخیر نصیب فرمائیں۔ آمین یا ربّ العالمین۔

الغرض یہاں اِس ترجمۃ الباب میں ایسے کفر سے ڈرایا گیا ہے جو ملت اسلامیہ سے خروج کا سبب بنتا ہے، اس باب میں کفر دون کفر کے ارتکاب سے فی الفور کفر کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ اور یہ تقریر حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے خلاف ہے، کیوں کہ وہ کفر دون کفر کے ارتکاب کی وجہ سے فی الفور کفر کے اطلاق کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اس باب کی شرح کے لیے آئندہ کے دونوں ابواب کو بھی مدّنظر رکھنا چاہیے، کیوں کہ ان دونوں باب کا اِس باب کے ساتھ تعلق ہے۔ اور آپ جان چکے ہیں کہ آئندہ باب "وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا" سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ تحقیق کو اختیار نہیں فرمایا ہے، نیز اسی طرح بعد والا باب بھی ملّت اسلامیہ سے خارج کر دینے والے کفر سے ڈرانے پر دلالت کر رہا ہے، اس میں کفر دون کفر سے کوئی تعرض نہیں ہے، علاوہ ازیں ان ابواب میں سے کہیں بھی توجیہ مذکور کی جانب اشارہ نہیں ہے، اس لیے میرے نزدیک حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس تحقیق کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم کی شرح میں داخل کرنا درست نہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً اس حدیث کے الفاظ کی خصوصیت کو دیکھتے ہوئے "كُفر دونَ كفرٍ" کا عنوان قائم فرمایا۔ اور چوں کہ حدیث میں ایک ہی فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ اور خاوند دونوں کی طرف کی گئی ہے اس لیے کفر کی نوعیت مختلف ہوگئی، لہٰذا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے "كُفر دونَ كُفر" کا باب قائم فرمایا، اس باب سے اُن احادیث کی تاویل مقصود نہیں ہے۔

اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا معمول ہے کہ الفاظِ روایت کی خصوصیت کو دیکھتے ہوئے تراجم قائم فرماتے ہیں، آپ رحمۃ اللہ علیہ اپنی علوشان اور بلند مرتبت کی وجہ سے ہمارے لیے کوئی حرف زائد نہیں لاتے بلکہ اپنی علمی شایانِ شان کلام فرما کر محققین کو حیرت زدہ اور کوتاہ فہموں کو اعتراض میں چھوڑ جاتے ہیں، آج تک کوئی بھی آپ کے تراجم کا مکمّل حق ادا نہیں کر سکا، اب

تک آپ کے تراجم پہیلیوں کی طرح شمار ہوتے ہیں۔ لَعَلَّ اللهَ يُحدِثُ بعدَ ذٰلِكَ أَمرًا.

ایک اشکال اور اس کا جواب:

"رَأَيْتُ النَّارَ"......ایک دوسری حدیث میں ہے: "إِنَّ لِكُلِّ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ امرَأَتَانِ". (اہل جنّت میں ہر مرد کی دو بیویاں ہوں گی۔) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنّت میں عورتوں کی کثرت ہوگی۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب نہیں دے سکے۔ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں بیویاں حورِعین ہوں گی، جیسا کہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے: "لِكُلِّ امْرِئٍ زَوجَتَانِ مِنَ الحُورِ العِينْ" (ہر جنّتی کے لیے حورِعین میں سے دو بیویاں ہوں گی۔)

نیز یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جہنّم میں زیادہ تر عورتوں کا مشاہدہ فرمانا اسی ایک خاص وقت میں تھا، جس سے تمام زمانوں میں یہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔

جہنّم میں عورتوں کی کثرت کی وجہ ان میں غیبت اور لعن طعن کا زیادہ ہونا ہے، عورتیں اس وقت زمانۂ جاہلیت سے ابھی نکلی ہی تھیں، اس وجہ سے ان میں غیبت اور لعن طعن کی عادت ہونا ظاہر ہے، اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہنّم میں ان کو کثیر تعداد میں پایا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان عورتوں کے اسلامی اخلاق وآداب سے آراستہ ہونے کے بعد بھی جہنّم میں ان کی کثرت ہو، کیوں کہ عورتیں رقیق القلب ہوتی ہیں، بہت جلد متاثّر ہوجاتی ہیں، چنانچہ زمانۂ جاہلیت میں جس قدر وہ لعن طعن میں پیش پیش تھیں اتنی ہی نعمت اسلام حاصل ہونے کے بعد اِس بداخلاقی سے دور ہوگئیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چوں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رسائی روایت کے ان الفاظ تک نہ ہوسکی اس لیے آپ جواب دینے میں حیران رہ گئے اور ایسی بات نہیں کرسکے جس سے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ ہوجائے۔



٢٢ - بَابٌ: المَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ

لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ" وَقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]

٣٠ - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ الْأَحْدَبِ عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ: "لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلىٰ غُلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذٰلِكَ، فَقَالَ: "إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا، فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا أَبَا ذَرٍّ! أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ".

ترجمہ: یہ باب ہے اس بیان میں کہ معاصی امورِ جاہلیت کا حصہ ہیں، لیکن ان کے ارتکاب کی وجہ سے مرتکب کافر شمار نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ معصیت شرک میں مبتلا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے (حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے) اس فرمان کی وجہ سے کہ ''تم میں جاہلیت کی خصلت ہے۔'' اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ''اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائیں گے اور اس سے کم تر گناہ جس بندے کے لیے چاہیں گے معاف فرمادیں گے۔''

حضرت معرور بن سوید رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، آپ فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مقامِ ربذہ میں ملا، اس حال میں کہ آپ کے بدن پر ایک جوڑا تھا اور آپ کے غلام کے بدن پر بھی ایک جوڑا تھا، میں نے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا: ''میں نے ایک شخص کو بُرا بھلا کہتے ہوئے اسے ماں کی عار دِلائی، تو مجھ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''ابوذر! کیا تم نے اسے ماں کی عار دِلائی؟ تم میں جاہلیت کی خصلت

ہے، تمھارے غلام بھی تمھارے بھائی ہیں، اللہ تعالیٰ نے انھیں تمھارے تابع فرمایا ہے، لہٰذا جس کا (غلام) بھائی اس کے ماتحت ہوتو اسے چاہیے کہ اس کو وہی چیز کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو خود پہنتا ہے۔ اور تم انھیں ایسے کاموں کا مکلّف نہ بناؤ جوان کے لیے گراں ہوں، اگر تم انھیں (کبھی چارونا چار) ایسا کام سونپ دو تو پھر ان کے کاموں میں خود بھی ہاتھ بٹایا کرو۔“



۲۳ - بَابٌ: ﴿وَإِنْ طَـآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ فَسَمَّاهُمُ "الْمُؤْمِنِينَ"

۳۱ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، وَيُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: "ذَهَبْتُ لِأَنْصُرَ هٰذَا الرَّجُلَ، فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ: "أَيْنَ تُرِيدُ؟" قُلْتُ: "أَنْصُرُ هٰذَا الرَّجُلَ". قَالَ: "اِرْجِعْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ". فَقُلْتُ: "يَا رَسُولَ اللهِ! هٰذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟" قَالَ: "إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلٰى قَتْلِ صَاحِبِهٖ".

ترجمہ: یہ باب اس آیت کریمہ کے بیان میں ہے کہ "اگر مؤمنین کے دو گروہ آپس میں جنگ کریں تو تم ان کے درمیان صلح قائم کرو۔" اللہ تعالیٰ نے ان کو مؤمنین کا نام دیا۔

احنف بن قیس رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں اِس شخص (علی رضی اللہ عنہ) کی مدد کرنے کے لیے گیا تو میری ملاقات ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے ہوئی، آپ رضی اللہ عنہ نے دریافت فرمایا کہ کہاں جا رہے ہو؟ میں نے عرض کیا کہ فلاں شخص کی مدد کے لیے جا رہا ہوں، فرمایا: "لوٹ جاؤ! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جب دو مسلمان تلوار لے کر آپس میں لڑنے لگیں تو قاتل و مقتول دونوں جہنّم میں جائیں گے۔" میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! قاتل کی بات تو ٹھیک ہے، مقتول کیوں جہنّم میں جائے گا؟ تو فرمایا: "وہ بھی اپنے ساتھی کے قتل پر آمادہ تھا۔"



یہاں معاصی سے مُراد کبائر ہیں، رہی بات صغائر کی تو بفضلہٖ تعالیٰ ان کی معافی آسان ہوگی، کیوں کہ نیکیاں صغائر کو مٹادیتی ہیں۔

"وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا"...... یہ جمہور کے نزدیک ہے جو فرماتے ہیں کہ کبائر کا مرتکب کافر نہیں ہے، جب تک اسے شہادتین کا یقین ہو اور ان کا اقرار بھی کرتا ہو۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان و کفر کے درمیانی درجے میں ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا" پر اشکال ہوگا اگر "كفر دُونَ كفرٍ" کی تحقیق کو مان لیا جائے، کیوں کہ "كفر دون كفر" کی تحقیق کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے شخص پر کفر کا اطلاق جائز ہو، اس میں توقف نہ برتا جائے۔

میرے نزدیک جوابِ تسلیمی یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اپنی جانب سے مرتکب معصیت پر کفر کا اطلاق نہ کیا جائے بلکہ اس سلسلے میں ان ہی مواقع پر اکتفا کیا جائے جن کے بارے میں شریعت نے کفر کا اطلاق کیا ہے، چنانچہ جہاں قرآن وحدیث نے کسی معصیت پر کفر کا حکم لگایا ہے تو آپ کے لیے اس پر کفر دون کفر کے طور پر کفر کا اطلاق جائز ہوگا، ورنہ کفر کے اطلاق کی گنجائش نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے شریعت نے لعن طعن سے منع کیا ہے کہ کسی کے لیے اپنی جانب سے کسی پر لعنت کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اور وجہِ اشارہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صیغۂ مضارع ذکر فرمایا ہے، جس کا مطلب ہے کہ مرتکب معصیت کو مستقبل میں کافر نہیں کہا جائے گا، رہی بات شریعت کی جانب سے اطلاق کی تو وہ ماضی سے متعلّق ہے، مستقبل میں منع کرنا اس اندیشے کی وجہ سے ہے کہ کفر کا اطلاق غیر محل میں بھی ہوسکتا ہے۔

میرے نزدیک اس کی ایک اور بھی تشریح ہے کہ مرتکب معصیت کو کافر اس لیے نہیں قرار دیا جائے گا کہ کفر کے اطلاق سے ذہن اس کے معنئ متبادر یعنی ایسے کفر کی جانب چلا جاتا ہے جو خلود فی النار کا سبب ہے، تو یہ وہم پیدا نہ ہو اس لیے کفر کے اطلاق سے منع کیا جائے گا۔

اس کی ایک تیسری تشریح بھی ہے جس کی بنیاد علّامہ ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ کی ''مجمع الزوائد'' میں ذکر کردہ وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ چند امور کو شمار کروانے کے بعد فرمایا کہ ان کے ترک کرنے کو کفر کہا جائے گا؛ لیکن اُن کے تارِک کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اسی جیسی ایک روایت میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طریق سے بھی دیکھی ہے، لیکن اس کی سند میں ایک کذّاب راوی ہیں۔ نیز امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی اس طرح کی روایت ہے کہ اس کے

ترک کو کفر کہا جائے گا، البتہ اس کے تارِک کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

میں کہتا ہوں کہ ایسے شخص کو کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص سے ایک آدھ مرتبہ بلا تکرار کوئی فعل صادر ہو جائے تو عُرفاً اس پر اسم فاعل کا اطلاق مناسب نہیں ہوتا، اگر چہ عقلاً اطلاق درست ہے، ہاں اگر بار بار اس فعل کا صدور ہو اور وہ مرتکب کی صفت بن جائے تو اسم فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ فعل کا استعمال واقعے کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا جس نے ایک مرتبہ مارا ہو اس کے بارے میں کہا جائے گا: "إِنَّهُ ضَرَبَ". یہ نہیں کہا جائے گا کہ "فُلَانٌ ضَارِبٌ". اسی طرح اگر فعل بار بار صادر نہ ہو تو "فُلَانٌ سَارِقٌ، فُلَانٌ زَانٍ" بھی نہیں کہا جائے گا۔

اس پر اگر یہ سوال ہو کہ قرآنِ کریم میں تو کفر کے بجائے کافر کا اطلاق کیا گیا ہے: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدۃ:٤٤] تو میں جواباً کہوں گا کہ یہ اطلاق پوری جماعت پر ہے، نہ کہ تنہا ایک شخص پر، اور ہماری گفتگو شخص کے بارے میں ہے، جماعت کے بارے میں نہیں۔ کیوں کہ جماعت پر اطلاق کرتے ہوئے "لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الكَاذِبِيْنَ" کہنا شرعاً جائز ہے، لیکن کسی شخص کے جھوٹے ہونے کے باوجود اس کو "لَعْنَةُ اللهِ عَلَيْكَ" کہنا جائز نہیں۔

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد صرف مسئلہ بیان کرنا ہو کہ گنہگار کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور ان احادیث کی تشریح آپ رحمۃ اللہ علیہ کو مقصود نہ ہو جن میں معصیت پر کفر کا اطلاق ہوا ہے اور نہ ہی ''کفر دون کفر'' کے ذریعے ان احادیث کی تاویل وتوجیہ مقصود ہو۔

یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد ''کفر دون کفر'' سے یہ بتانا ہو کہ کفر میں تشکیک ہے اور معاصی سے وہ گناہ مراد ہوں جن پر کفر کا اطلاق نہیں ہوا ہے، اور مقصود یہ ہو کہ وہ گناہ جن پر شریعت نے کفر کا اطلاق کیا ہے وہ ''کفر دون کفر'' کے تحت داخل ہیں۔ اور وہ معاصی جو اس نوعیت کے نہیں ہیں ان پر کفر کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ ہی ایسی معصیت کا مرتکب کافر کہا جائے گا۔ اور اسی وجہ سے اس باب کے تحت یہ حدیث ذکر فرمائی: "إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ". اور "قِتَالُهُ كُفرٌ" جیسی احادیث بیان نہیں فرمائیں۔ اور پہلے باب میں "کفران العشیر" کی حدیث اس لیے لائے کہ اس میں کفر کا اطلاق ہوا ہے، چنانچہ ان جیسے معاصی کے مرتکب کو یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ "فِيْكَ جَاهِلِيَّةٌ". یہ نہیں کہا جائے گا کہ "فِيْكَ كُفرٌ". اور جو شخص قتل کا ارتکاب کرے اس کے لیے کہا جائے گا کہ یہ کفر کا کام ہے۔ یہ ساری گفتگو شارحین کے اقوال کے مطابق ہے۔

رہی بات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی جس کو میں ثابت کر چکا ہوں کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ معصیت پر کفر کے اطلاق کے قائل نہیں

ہیں۔اور یہ بھی صراحت ہو چکی ہے کہ بابِ سابق میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہ نہیں ہے کہ کفر ایک وسیع مفہوم رکھتا ہے، اگر آپ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ موقف ہوتا تو آپ کفر کے اطلاق کو جائز قرار دیتے، گویا کہ یہ آپ رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے ایک احتراس اور صراحت ہے کہ ارتکابِ معصیت پر کفر کا اطلاق نہیں ہوگا۔ والله تعالىٰ أعلم بحقيقة الحال.

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾...... یہ آیت کریمہ اہل سنّت والجماعت کے لیے صریح دلیل ہے۔ علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں تاویل کی ہے۔

شرک اخص ہے کفر کے مقابلے میں، اس لیے کہ شرک ایسا کفر ہے جس میں غیر اللہ کی عبادت شامل ہوتی ہے، لٰہذا یہ کفر کی انواع میں سب سے شدید ہے۔ اس نسبت کے لحاظ سے رسالت کا انکار کفر ہے، شرک نہیں۔

اس آیت کریمہ میں بطورِ خاص شرک کا ذکر اس وجہ سے ہے (واللہ اعلم) کہ اہل مکہ کی اکثریت مشرک تھی، چنانچہ اس آیت کریمہ کے ذریعے ان کو وعید سنائی گئی۔ لیکن آیت میں مطلقاً کفر مُراد ہے۔

پھر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسری آیت سے استشہاد فرمایا جس میں عاصی پر مؤمن کا اطلاق ہوا ہے، کیوں کہ آپس میں قتل وقتال معصیت ہے، مگر اس کے لیے آیت میں مذکور آپسی قتال کا گناہِ کبیرہ ہونا ضروری ہے، تاکہ اس پر اولاً کفر کا اطلاق ہو، جس سے ''کفر دون کفر'' کے مرتکب پر بھی مؤمن ہونے کا اطلاق درست ہو سکے۔

میری رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہ ہے کہ جس شخص میں جاہلیت کی خصلتیں ہوں اس پر بھی مؤمن کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ آپسی قتال بھی امورِ جاہلیت میں سے ہے، اس صورت میں آیت میں مذکور آپسی قتال کو گناہِ کبیرہ قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

"وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ"...... اس میں راوی کا تسامح ہے، اس لیے کہ "حُلَّةٌ" ایک ہی جنس کے دو کپڑوں کو کہا جاتا ہے (یعنی جوڑا) اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک ہی جنس کے دو کپڑے نہیں پہنے تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الادب میں روایت بیان فرمائی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"رَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدًا، وَعَلىٰ غُلَامِهِ بُرْدًا، فَقُلْتُ: "لَوْ أَخَذْتَ هٰذَا فَلَبِسْتَهٗ كَانَتْ حُلَّةً، وَأَعْطَيْتَهٗ ثَوْبًا اٰخَرَ". (صحيح البخاري / الرقم : ٦٠٥٠)

''میں نے ان کے بدن پر ایک چادر اور ان کے غلام کے بدن پر بھی ایک چادر دیکھی تو کہا کہ اگر آپ (غلام کی) اس چادر کو بھی پہن لیتے تو پورا ایک جوڑا ہو جاتا، اور غلام کو کوئی دوسرا کپڑا دے دیتے۔''

اور ابو داود کے الفاظ یہ ہیں:

"فَقَالَ الْقَوْمُ: "يَا أَبَا ذَرٍّ! لَوْ كُنْتَ أَخَذْتَ الَّذِي عَلٰى غُلَامِكَ، فَجَعَلْتَهٗ مَعَ هٰذَا فَكَانَتْ حُلَّةً، وَكَسَوْتَ غُلَامَكَ ثَوْبًا غَيْرَهٗ". (سنن أبي داود / الرقم : ۵۱۵۷)

توحضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے جواباً وہ پورا قصہ سنایا جو غلام کے ساتھ اِس حسنِ سلوک کا سبب تھا۔اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے الفاظ اگرچہ غلام اور ماتحتوں کی غم خواری کا تقاضا کرتے ہیں، نہ کہ مساوات کا، لیکن حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے خود کو عزیمت پر عمل کا پابند بنالیا تھا۔ یہاں ایک اور بھی لطیف بات ہے جسے ہم کبھی کسی اور موقع پر ذکر کریں گے۔

"سَابَبْتُ رَجُلًا" ...... یہ شخص حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ تھے، جن کو یہ طعنہ دیا جاتا تھا کہ ان کی والدہ حضرت سمیہ رضی اللہ عنہا ایک باندی ہے۔ درحقیقت حضرت سمیہ رضی اللہ عنہا باندی نہیں تھیں، بلکہ انھیں جبراً باندی بنالیا گیا تھا۔ اور ''فتح الباری'' میں ہے کہ یہ شخص حضرت بلال رضی اللہ عنہ تھے۔

حضراتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے باب میں سب وشتم کا حکم:

اربابِ تصانیف کا کہنا ہے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو سب وشتم کرنا فسق ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کو سب وشتم کرنا کفر ہے، درست بات یہ ہے کہ تمام صحابہ کو یا اکثر صحابہ کو سب وشتم کرنا کفر ہے۔ ایک یا دو صحابی کو سب وشتم کرنا فسق ہے، ایک صحابی کا دوسرے صحابی کو سب وشتم کرنا کفر نہیں ہے، کیوں کہ اس کا کوئی نہ کوئی سبب و داعی ضرور ہوگا، محض اپنا غصّہ نکالنا اُن کا مقصد نہیں ہوتا تھا۔

اس کے برخلاف صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والے لوگوں (غیر صحابی) کا حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کو سب وشتم کرنا کسی بھی صورت میں صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ان کا مقصد اپنی اندرونی آگ کو ٹھنڈا کرنا ہوتا ہے، کیوں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم جب دنیا سے رخصت ہو چکے تو اب لوگوں کے ساتھ ان کا کوئی معاملہ باقی نہ رہا، چنانچہ اب جو بھی ان پر طعن وتشنیع کرے گا وہ اپنے اندرونی بغض کی وجہ سے کرے گا۔

روافض کی تکفیر کے باب میں اختلاف ہے، ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ ان کو کافر نہیں کہتے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ ان کی تکفیر کے قائل تھے اور فرماتے تھے کہ جو ان کی تکفیر نہیں کرتا وہ دراصل ان کے عقائد سے واقف نہیں ہے، پھر آپ نے اس مسئلے کو مفصل ذکر فرما کر اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے۔

"لِأَنْصُرَ هٰذَا الرَّجُلَ" ...... اس شخص سے مُراد حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں۔

"القَاتِلُ وَالمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ"......اس کے باوجود میں کہتا ہوں کہ دونوں کے درمیان اس جہت سے فرق ممکن ہے کہ ایک کی جانب سے قتل مباشرۃً انجام دیا جائے، جب کہ دوسرے کی جانب سے قتل مباشرۃً نہ ہو، اگرچہ دونوں جہنّم میں جائیں گے۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی جانب سے آدابِ اختلاف کی رعایت:

اس حدیث کو حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما سے جوڑنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدیث ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ظلم و زیادتی کی بنیاد پر آپس میں لڑیں۔ اور (اجتہاد میں) حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی اپنے موقف کے اعتبار سے حق پر تھے، یہی وجہ ہے کہ اکثر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، جہاں تک میرا اندازہ ہے انصار میں سے کوئی بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دینے سے پیچھے نہیں رہے، البتہ مہاجرین میں اختلاف تھا کہ بعض میں تردّد تھا اور بعض حضرات مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ نے توقف کی راہ اپنائی تھی، جب کہ بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

پھر ان کے دِلوں میں موجود تقویٰ کو دیکھ کر عقل حیران رہ جاتی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں فرماتے تھے: "لِلهِ دَرُّهٗ". نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنی وفات سے قبل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ نہ دینے پر رویا کرتے تھے، کیوں کہ آپ کے سامنے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجتہادی صواب دید واضح ہو چکی تھی۔ دونوں حضرات کے متعلّق کہیں بھی یہ بات نہیں ملتی کہ ایک نے دوسرے پر کوئی طعن و تشنیع کی ہو۔ اگر معاملہ آج کی طرح ہوتا تو دونوں دُشمن ہوتے اور ایک دوسرے کی غیبت میں مبتلا ہو جاتے۔ والعیاذ باللہ۔

ملحوظ رہے کہ یہ روایت "القَاتِلُ وَالمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ". اُس حدیث سے متعارض نہیں ہے جس میں فرمایا گیا کہ "السَّيْفُ مَحَّاءٌ لِلذُّنُوبِ". (تلوار گناہوں کو مٹا دیتی ہے) یہ حدیث بھی قوی ہے، اس حدیث کا محمل یہ ہے کہ مقتول اپنے مقابل کے قتل کا ارادہ نہ رکھتا ہو، برخلاف حدیث الباب کے (کہ اِس میں مقتول بھی اپنے مقابل کے قتل کا ارادہ رکھتا ہے)

ایک اہم نکتہ:

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تلوار گناہوں کو مٹا دیتی ہے تو آیت کریمہ: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾[المائدة:٢٩] کی ایک اور تشریح سامنے آتی ہے کہ "أَنْ تَبُوْٓأَ بِإِثْمِي" سے مُراد یہ ہے کہ مقتول کا گناہ قاتل کی تلوار (یعنی اس کے قتل کرنے) کی وجہ سے مِٹ جائے گا۔

آیت کریمہ کا حاصل یہ ہے کہ (مقتول کہہ رہا ہے) میں اس بات سے راضی ہوں کہ تو اپنے گناہوں کی وجہ سے جہنّم کا مستحق ہو اور میرے گناہ تیری تلوار (قتل کرنے) کی وجہ سے مِٹ جائیں، کیوں کہ تلوار گناہوں کو مٹا دیتی ہے۔ لہٰذا جب مقتول کے گناہ قاتل کے قتل کرنے کی وجہ سے مٹ گئے تو گویا قاتل اپنے گناہ کے ساتھ ساتھ مقتول کے گناہ کو بھی لے کر لوٹا۔ یہ مُراد نہیں ہے کہ مقتول کے گناہ اُس پر ڈال دیے جائیں گے، جس کی وجہ سے آیت کریمہ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤] کو لے کر اشکال ہو۔ کیوں کہ قاتل نے اپنے ہی گناہوں کا بوجھ اٹھایا ہے، البتہ اس نے قتل کر کے مقتول کے گناہوں کو بھی مِٹا دیا، گویا قاتل نے اپنے ساتھ مقتول کے گناہ بھی سمیٹ لیے، اگرچہ اس نے مقتول کے گناہ اپنے ذمّے نہیں لیے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ﴿أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ میں قتل کی وجہ سے گناہوں کے مٹنے کا مفہوم ہے، دوسرے کے گناہ اپنے ذمّے لینے کا مفہوم نہیں ہے، البتہ آیت کریمہ میں قتل کے گناہ کی سنگینی واضح کرنے کے لیے اسے اس طرح تعبیر کیا گیا ہے، مُراد وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی اور اس پر قرینہ حدیثِ محو ہے جس کو ہم نے ذکر کیا۔

اس بحث کا کچھ حصّہ حدیث ہرقل میں "وَعَلَيْكَ إِثْمُ اليَرِيْسِيِّيْنَ" کے تحت گزر چکا ہے، جہاں میں نے یہ تشریح کی تھی کہ رعایا کو ہلاکت میں ڈالنے (اِضلال) کا گناہ تجھے ہوگا، البتہ رعایا کے خود کے کفر (ضلال) کا گناہ ان کے اپنے ذمّے ہوگا۔



٢٤ - بَابٌ: ظُلْمٌ دُوْنَ ظُلْمٍ

٣٢ - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثنا شُعْبَةُ، (ح) قَالَ: وَحَدَّثَنِي بِشْرٌ، قَالَ: حَدَّثَنا مُحَمَّدٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوٓا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ؟" فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

ترجمہ: یہ باب ظلم کی انواع کے بیان میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرمایا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ ''جو لوگ ایمان لے آئے اور اپنے ایمان کی آمیزش ظلم کے ساتھ نہیں کی۔'' تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ پوچھنے لگے کہ ہم میں سے کون ایسا ہے جس نے بالکل ظلم نہ کیا ہو؟ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ''شرک سب سے بڑا ظلم ہے۔''



اس باب میں وہی بحث ہے جو سابق باب کفر دون کفر کے تحت گزر چکی۔ شارحین فرماتے ہیں کہ ظلم میں بھی اسی طرح درجات ہیں جیسے کفر کے درجات ہیں، الغرض "دُوْنَ" ان حضرات کے نزدیک "أَقرب" کے معنی میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ظلم دوسرے ظلم سے مغایر ہے، لہٰذا "دُونَ" میرے نزدیک "غَير" کے معنی میں ہے۔

یہ حدیث خارج میں مرفوع ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا معمول ہے کہ جب کوئی حدیث ان کی شرط پر نہ ہو لیکن مقصود اس سے ثابت ہو رہا ہو تو اسے ترجمۃ الباب میں ذکر فرماتے ہیں۔

"فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان:١٣] اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس آیت کریمہ کا نزول یہاں مذکور سوال پر ہوا ہے۔ جب کہ دوسری روایت میں ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اس سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''کیا تم حضرت لقمان کی اس نصیحت کو نہیں سنتے کہ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ بظاہر یہ لگ رہا ہے کہ یہ آیت پہلے نازل ہو چکی تھی اور حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کو معلوم بھی تھی۔

تو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ آیت کریمہ اولاً اسی قصے کے سلسلے میں نازل ہوئی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے اسے بطورِ استشہاد پیش فرمایا، اس طرح دونوں روایتوں میں تطبیق ہوجائے گی۔

روایت کی تشریح میں علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر کا اختلاف:

پھر حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اس سوال اور جواب کی تشریح میں شارحین کا اختلاف ہے۔ علّامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک شرک اتنا بڑا گناہ تھا کہ اسے ظلم سے موسوم کیا جائے یہ کم تھا، لہٰذا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ظلم کو شرک کے سوا دیگر گناہوں پر محمول کیا، اور اسی وجہ سے انھوں نے یہ سوال کیا کہ ہم میں سے کس نے ظلم نہیں کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے وضاحت فرمادی کہ ظلم یہ کفر اور دیگر معاصی کے لیے عام ہے، اگرچہ اس جگہ ظلم سے مُراد کفر خلود ہی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ظلم کو شرک اور مادون الشرک دونوں میں عام سمجھ لیا، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ظلم کو شرک کے ساتھ خاص فرمایا۔

علّامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ظلم کفر خلود اور اس کے علاوہ دیگر معاصی کے لیے عام ہے۔ جب کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کے مطابق ظلم یہ کفر خلود کے ساتھ خاص ہے، یعنی تم نے یہ سمجھا ہے کہ ظلم کا اطلاق کفر اور دیگر معاصی کے لیے ہوتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ظلم یہ شرک کے ساتھ خاص ہے جس سے بڑھ کر کوئی اور ظلم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کا منشا ترجمۃ الباب ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ظلم میں تعمیم فرمائی ہے اور ظلم کی انواع قرار دی ہیں، تاکہ ظلم کا اطلاق کفر اور دیگر معاصی پر برابر ہوسکے اور اس میں مراتب قائم ہوں، لہٰذا حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو عموم پر محمول کیا تاکہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہوجائے۔

لیکن میرے نزدیک علّامہ خطابی کی تشریح زیادہ واضح ہے، کیوں کہ اس تشریح کی بِنا پر کلام اپنے معروف معنیٰ پر محمول ہوگا۔ برخلاف حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کے، اس لیے کہ شرک و کفر کے معنیٰ کے لیے مشہور و معروف الفاظ شرک وکفر ہی ہیں، ظلم صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عرف میں شرک و کفر کے معنیٰ میں معروف نہیں تھا، بلکہ ظلم کا اطلاق دیگر معاصی پر ہوتا تھا۔ الغرض ظلم کو کفر کے علاوہ معاصی پر محمول کرنا معنیٰ متعارف پر محمول کرنا ہوا، جب کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کے مطابق ظلم کو غیر متعارف معنیٰ پر محمول کرنا ہوگا، اس لیے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عرف میں ظلم کا استعمال کفر کے معنیٰ میں معروف نہیں تھا، تو یہ غیر متعارف معنیٰ پر محمول کرنا ہوا۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت:

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت اس طرح ہے کہ جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ظلم سے غیر شرک سمجھے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ظلم کا اطلاق شرک پر بھی فرمایا، لہٰذا ظلم کا اطلاق کفر خلود اور اس کے ماسوا پر ثابت ہوا، اس سے ظلم دون ظلم کا عنوان بھی ثابت ہوگیا۔

یہاں اگر یہ سوال ہو کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عرف میں جب لفظ ظلم کا استعمال کفر کے علاوہ میں مشہور تھا اور کفر وشرک کے لیے لفظ کفر وشرک ہی کا استعمال ہوتا تھا، نہ کہ ظلم کا، تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ظلم سے شرک کیسے مُراد لیا؟

میرا جواب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات متکلم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شارع ہیں تو پھر کسی سوال وجواب کی ضرورت ہی نہیں۔

بعض حضرات نے جواب یہ دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیت کریمہ میں تنوین کو تعظیم کے لیے مُراد لیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ظلم عظیم شرک ہی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝﴾ [لقمان:۱۳]

بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ "وَلَمْ يَلْبِسُوْا" میں لبس (اختلاط) اتحادِ محل کا مقتضی ہے، کیوں کہ دو چیزوں کا محل اگر علاحدہ ہو تو دونوں کبھی جمع نہیں ہوسکتیں، اور جب ایمان کا محل قلب ہے تو اس محل میں کفر ہی مخلوط ہوسکتا ہے، کیوں کہ کفر کے علاوہ دیگر افعال کا محل تو اعضاء وجوارح ہیں، نہ کہ قلب، لہٰذا دیگر افعال کے ساتھ اختلاط کی گنجائش نہیں۔

اس صورت میں اگر ظلم سے کفر کے علاوہ معاصی مُراد لیے جائیں تو "وَلَمْ يَلْبِسُوْا" کہنا صحیح نہ ہوگا۔

اِس پر اگر یہ سوال ہو کہ ایمان وکفر دونوں ضد ہیں، پھر دونوں کا محل متحد کیسے ہوسکتا ہے؟ اور جب محل علاحدہ ہوگا تو اختلاط بھی نہ ہوگا۔

اس کا جواب شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ کفر اگرچہ ایمان کے ساتھ حقیقۃً مخلوط نہیں ہوسکتا مگر اس کا قلب میں التباس ممکن ہے، اور التباس واختلاط میں فرق ہے کہ اختلاط میں اجتماع حقیقۃً ہوتا ہے، جب کہ التباس میں اجتماع حقیقۃً نہیں ہوتا بلکہ اجتماع کا شُبہ ہوتا ہے۔

پھر میں نے علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں بھی یہ بات دیکھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ظلم کی تفسیر جو شرک سے فرمائی ہے وہ "وَلَمْ يَلْبِسُوْا" سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ ہمارے استاذ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

نیز میرے نزدیک اس بات کا بھی امکان ہے کہ مذکورہ ترجمۃ الباب آیت کریمہ: "ظُلُمٰتٌ بَعْضُهَا

فَوْقَ بَعْضٍ "اور حدیث نبوی: "الظُّلمُ ظُلُمَاتٌ يَومَ القِيَامَةِ" کے مجموعے سے ماخوذ ہو، حدیث میں آپ ﷺ نے دنیا میں کیے گئے ظلم کو یومِ قیامت کی بہت ساری تاریکیاں قرار دیا، اور تاریکیاں بعض بعض سے بڑھ کر ہوتی ہیں، تو اس سے ظلم دون ظلم ثابت ہو گیا۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اس پر بھی رہی ہوگی اور آپ نے ظلم دون ظلم کا عنوان قائم فرمایا۔

رہی بات اختلاط والتباس کی تو اگرچہ دونوں کے لیے اتحادِ محل ضروری ہے، لیکن اس کے لیے اتحادِ شخص (ذات) بھی کافی ہے، اس اعتبار سے ایمان کا اختلاط معاصی کے ساتھ صحیح ہوگا، باوجودیکہ معاصی کا تعلق جوارح کے ساتھ اور ایمان کا تعلق قلب کے ساتھ ہے، پھر بھی دونوں کا محل ایک ہی شخص ہے۔ اور شخص واحد میں محل کے تغایر کو یہ کہہ کر ثابت کرنا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور معاصی کا محل جوارح ہیں، تو یہ ایک منطقی نقطۂ نظر ہے جو اہل عرف کے نقطۂ نظر سے بہت بعید ہے۔

تنبیہ: یہاں یہ جان لینا چاہیے کہ اس حدیث پاک کے سیاق سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان:١٣] کا نزول ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢] کے بعد ہوا ہے، حالانکہ نزول کی ترتیب اس سے برعکس ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے آیت کریمہ کی تلاوت فرما کر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے استبعاد اور ان کی فکر کو دور فرمایا، اس تلاوت کو راوی نے نزول سے تعبیر کیا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جو خطبہ دیا تو اس میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو تسلی دیتے ہوئے ان کے استبعاد کو دور کرنے کے لیے آیت کریمہ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾...... الخ [آل عمران:١٤٤] کی تلاوت فرمائی، تو ایک صحابی نے کہا کہ ہمیں یہ محسوس ہو رہا تھا کہ گویا یہ آیت اسی وقت نازل ہو رہی ہے، اور اسے سن کر حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا شبہ دور ہو گیا۔ الحاصل یہ ایک طرح سے بات کی وضاحت میں وسعت سے کام لینا ہے۔



۲۵ - بَابُ عَلَامَةِ الْمُنَافِقِ
منافق کی علامت کا باب

جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کفر کے درجات میں تفاوت کا ذکر فرمایا تو اب اس کے بعد یہ بحث فرمائی ہے کہ نفاق کے بھی اسی طرح درجات ہیں۔ اس سلسلے میں حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق پر تو کوئی اشکال نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ مؤمن بندے میں کچھ خصائلِ نفاق بلکہ کچھ خصائلِ کفر موجود ہوں۔ البتہ جمہور پر اشکال ضرور ہوتا ہے کہ جب یہ امور نفاق کی علامت ہیں تو صاحب ایمان میں ان علامات کا پایا جانا اس کے لیے سلبِ ایمان کا سبب ہوگا۔ اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ منافقین کی یہ علامتیں عہدِ نبوی کے ساتھ مخصوص ہیں۔

میرا جواب یہ ہے کہ علامت اور علت میں فرق ہوتا ہے۔ یہاں جن کو بیان کیا گیا ہے وہ نفاق کی علامات ہیں، اور علت شئے کے وجود پر مقدّم ہوتی ہے، لہٰذا نفاق ان علامات پر مقدّم ہوگا، اور علامات کی وجہ سے نفاق کا پتا چلے گا، اس لیے جس میں یہ علامات پائی جائیں اس کے بارے میں نفاق کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ علامت کے پائے جانے کی وجہ سے ذی علامت کا پایا جانا ضروری نہیں، بلکہ مؤمن بندے میں اس علامت کے متعلّق یہ کہا جائے گا کہ اس میں نفاق کی خصلت پائی جا رہی ہے۔ نیز دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اُدباء کے نزدیک کسی ذات کے لیے اسم مشتق کا اطلاق تب ہی ضروری ہوتا ہے جب مبدأ (مصدری معنیٰ) اس ذات کے ساتھ اس طرح قائم ہو کہ وہ اس کے عَلَم کی طرح مشہور ہو جائے، جیسا کہ گزر چکا۔

اور بعض حضرات نے نفاق کی تقسیم کر کے جواب دیا ہے کہ ایک نفاقِ عملی ہے اور ایک نفاقِ اعتقادی۔ جیسا کہ علّامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مصابیح السنۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس تقسیم کو چھوڑ دینا چاہیے، کیوں کہ نفاق امر واحد ہے جو کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی اعتقادی۔ نفاقِ اعتقادی کی مثال عہدِ نبوی کے منافقین ہیں جو بظاہر مسلمانوں کی طرح اعمال کرتے تھے، حالانکہ ان کے باطن کفر و ظلمت سے بھرے ہوئے تھے۔ اور نفاقِ عملی کی مثال فی زمانِنا نظر آنے والے بہت سے مسلمان ہیں۔ معصوم وہی ہے جس کی اللہ تعالیٰ حفاظت فرمائیں۔

۳۳ - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ أَبُو سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ "منافق کی تین نشانیاں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے۔ اور جب اُسے امانت سپرد کی جائے تو خیانت کرے۔"

"إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ"...... یہ بات اس صورت میں متحقق ہوگی کہ جب ماضی میں کوئی بات کہی ہو یا کوئی کام کیا ہو، پھر بعد میں اس کے خلاف بیان کرے۔

"إِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ"......اس کا تعلق مستقبل سے ہے۔ وعدہ خلافی جھوٹ سے علاحدہ ایک مستقل نوع ہے، اگرچہ عرفاً دونوں کو ایک شمار کیا جاتا ہے۔ یہ سب نفاق کی علامات ہیں، اس لیے کہ مؤمن کے ظاہری حال کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ایسی ہی واقعی خبر بیان کرے جو حقیقت کے مطابق ہو، نیز مؤمن کے حال کے لائق یہی ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے اور جھگڑے کے وقت بھی حق بات ہی کا اظہار کرے، لیکن اگر مؤمن بندہ اپنے ظاہری حال کے خلاف کرے کہ جب بات کرے تو جھوٹ بولے، وعدہ خلافی کرے اور جب مباحثہ ہو تو بدکلامی کرے اور حق بات کا اظہار نہ کرے تو وہ منافق کی طرح دوُرخا بن جاتا ہے، جس کا باطن اس کے ظاہر کے خلاف ہوتا ہے، لہٰذا یہ صفات نفاق کی علامات شمار ہوتی ہیں۔

وعدہ اور معاہدہ میں فرق:

وعدے اور معاہدے میں فرق ہے کہ وعدہ ایک جانب سے ہوتا ہے، جب کہ معاہدہ دو جانب سے ہوتا ہے۔ وعدہ خلافی کے حکم کے بارے میں ہمارے یہاں دو قول ہیں: ایک یہ کہ وعدہ خلافی مکروہِ تحریمی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہِ تنزیہی ہے۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی طرح نقل فرمایا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ مختلف احوال کو دیکھتے ہوئے حکم کی تقسیم ہونی چاہیے، چنانچہ وعدہ کرتے وقت ہی وعدہ خلافی کی نیت ہو تو یہ مکروہِ تحریمی ہے۔ اور اگر وعدہ کرتے وقت وعدہ پورا کرنے کا ارادہ تھا، لیکن بعد میں کوئی رکاوٹ پیش آنے کی وجہ سے وعدہ پورا نہ ہوسکا تو مکروہِ تنزیہی ہے۔

معاہدے کی ضد غدر ہے۔ اور "فجور" کے معنی یہ ہیں کہ انسان مباحثے کے وقت خود پر قابو نہ رکھ پائے اور فحش گوئی کا

سہارا لے، آپے سے باہر ہو کر گندہ ذہنی پر اتر آئے۔

"حتّٰی یدَعَھَا"......اس کا اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب بندہ ان رذائل کو ترک کر کے ان سے چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ رذائل بندے سے نکل جائیں تو پھر اس پر نفاق کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ جیسا کہ حدیث پاک میں زانی کے ایمان کی مثال بیان کی گئی ہے کہ زنا کرتے وقت اس کا ایمان سائے بان کی طرح اوپر اٹھ جاتا ہے، پھر جب وہ فارغ ہو جاتا ہے تو ایمان اس کی طرف لوٹ آتا ہے۔

---

٣٤ - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ، كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ". تَابَعَهُ شُعْبَةُ، عَنِ الْأَعْمَشِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''جس شخص میں چار چیزیں ہوں وہ خالص منافق ہے۔ اور جس میں ان میں کی کوئی ایک خصلت ہے تو اس میں نفاق کی خصلت ہے، جب تک کہ اسے چھوڑ نہ دے: جب اس کو امانت سپرد کی جائے تو خیانت کرے۔ جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب عہد و پیمان کرے تو دھوکہ دے اور جب مباحثہ کرے تو بدکلامی کرے۔''

اس روایت کی شعبہ نے اعمش کے طریق سے متابعت کی ہے۔



"مَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ، كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ"......حدیث پاک کا یہ جملہ صراحةً حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق پر دلالت کر رہا ہے کہ مؤمن بندے میں بھی کفر کے اوصاف پائے جا سکتے ہیں۔



٢٦ - بَابٌ: قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ

٣٥ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بات کے بیان میں ہے کہ شب قدر میں عبادت کرنا ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''جو شخص شب قدر میں ایمان کے ساتھ اجر حاصل کرنے کی اُمید سے عبادت کرے تو اس کے پچھلے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں۔''



قیام کا معنی:

مجھے ''قیام'' کے معنی میں تردّد ہے کہ یہ ''قیام فی الصلوٰۃ'' سے ماخوذ ہے یا صرف نیند کے بالمقابل ہے، اگر قیام فی الصلوٰۃ سے ماخوذ ہو تو مطلب ہوگا کہ جو شخص شب قدر میں نماز پڑھے تو اس کے لیے مذکور اجر ہوگا۔ اور اگر ''قیام'' صرف نیند کے بالمقابل ہو تو مطلب ہوگا کہ جو شخص شب قدر کو عبادت میں گزارے، خواہ اس میں نماز پڑھے یا ذکر کرے، یا صرف شب بیداری کرے تو اس کے لیے مذکور اجر ہے۔ جیسے وقوفِ عرفہ کے لیے لفظ ''وقوف'' استعمال ہوتا ہے کہ اس میں کھڑا رہنا ضروری نہیں ہے، اگرچہ مستحب ضرور ہے۔

اسی طرح مجھے آیت کریمہ: ﴿قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ۝٢﴾ [المزمل:٢] میں بھی تردّد ہے کہ حکم نماز پڑھنے کا ہے یا محض عبادت میں رات گزارنے کا۔ مفسرین کا مختار قول یہ ہے کہ اس سے مُراد نماز پڑھنا ہے۔ اگر بات وہی ہے جو مفسرین نے فرمائی ہے تو قیام کے حکم سے مُراد نماز پڑھنا ہے، جس سے اصل مقصود تلاوت ہے، جیسا کہ ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا ۝٤﴾ [المزمل:٤] سے مستفاد ہے۔ اور اگر مطلقاً رات میں عبادت کرنا مُراد ہو تو اس سے مقصود قرآن پڑھنا ہے، خواہ نماز کے ضمن میں تلاوت ہو یا خارجِ نماز۔

نیز اسی تردّد کی وجہ سے نسخ میں بھی تردّد ہے کہ یہاں نسخ صرف قیام کے بارے میں ہے اور تلاوت کا حکم اب بھی باقی ہے، یا نسخ صرف قیام کی طوالت کا ہوا ہے اور نفسِ قیام اب بھی باقی ہے اور مقصود نماز کے ضمن میں تلاوتِ قرآن ہے۔

احتساب کے معنی سے متعلّق ایک اہم فائدہ

"إِيْمَانًا وَاحِتِسَابًا"...... جان لیں کہ لفظ احتساب کا استعمال احادیث میں بہ کثرت ہوا ہے۔ ایمان کی شرط تو ظاہر ہے کہ اس کے بغیر اعمال کا کوئی اعتبار نہیں۔ رہی بات احتساب کی تو وہ علم العلم اور استحضارِ نیت کے درجے میں ہے کہ ذہن اس سے غافل نہ رہے اور قلبی احساس بھی باقی رہے۔

ہم نے تلاش وتتبع کے بعد پایا ہے کہ لفظ احتساب کا ذکر چند مواقع میں ہوتا ہے، ذہول کے مواقع میں احتساب کا ذکر ہوتا ہے کہ جب ذہول کرنے والے سے ذہول ہوتو وہاں شارع علیہ السلام احتساب کی طرف توجّہ دلاتے ہیں، جیسے مصائب سماویہ کے موقع پر ہوتا ہے کہ کوئی بھی ان مصائب میں ثواب کی امید نہیں رکھتا، کیوں کہ ان مصائب میں بندے کے عمل اور اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا، تو یہ محل تنبیہ ہوتا ہے، تاکہ بندے کو اجر حاصل ہو۔

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عورت کے بچّے کی وفات پر اس سے فرمایا کہ ''فلتصبر ولتحتسب'' (صحيح البخاري، رقم: ۷۳۷۷) ''تم صبر کرو اور اللہ تعالیٰ سے اجر کی امید رکھو۔'' کیوں کہ بچّے کی موت تو ایک آسمانی فیصلہ تھا جو اس عورت پر نافذ ہو چکا، جیسا کہ دیگر تمام لوگوں پر بھی آسمانی فیصلے نافذ ہوتے ہیں، ایسے مواقع میں بہت کم اجر کی طرف ذہن متوجّہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ مواقع ذہول میں سے ہے۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تنبیہ فرمائی کہ اگرچہ یہ آفت سماویہ ہے مگر اس پر صبر کرے اور اللہ تعالیٰ سے اجر کی امید رکھے تو اس پر بے پناہ اجر ملے گا۔

نیز مشقّت ومجاہدے کے مواقع میں بھی لفظ احتساب کا ذکر ہوتا ہے، مثلاً قیامِ لیل، کہ اس میں ایک دوسرے طریقے سے ذہول ہوتا ہے، وہ اس طور پر کہ ایسے اعمال جن میں مشقّت برداشت کرنا ہو، نفس کو تھکانا ہو اور غموں پر صبر کرنا ہو تو بندہ انھیں بالذات طاعت سمجھنے لگتا ہے اور اس جہت کے علاوہ دوسری جہت کو نہیں سوچتا، مصائب سماویہ کے برخلاف کہ ان میں تو بندے کا ذہن جہت طاعت کی طرف جاتا ہی نہیں، اس لیے مشقّت ومجاہدات کے مواقع میں شارع علیہ السلام کی جانب سے پختہ نیت کرنے کی طرف توجّہ دلائی جاتی ہے، تاکہ اجر میں اضافہ ہو۔

اسی طرح لفظ احتساب کا ذکر ایسے مواقع میں بھی ہوتا ہے جن کو بندہ معمولی خیال کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ ان میں کوئی ثواب نہیں ہے، مثلاً اہل وعیال پر خرچ کرنا اور نماز کے لیے دور سے مسجد آنا، حالانکہ اہل وعیال پر خرچ کرنا تو طبعی

اورعرفی لحاظ سے بھی ضروری ہے، اور نماز کے لیے دور سے آنا فرض کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، تو ایسے مواقع میں احتساب سے مُراد نیت کی پختگی، اس کا استحضار اور قلبی احساس ہے۔ لہٰذا یہ استحضار صرف مرتبۂ علم نہیں بلکہ مرتبۂ علم العلم ہے۔ اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ افعالِ اختیاریہ میں مطلق اجر کے حصول کے لیے کسی زائد نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ فعل اختیاری کی انجام دہی سے ٹھیک پہلے جو نیت ہوتی ہے وہی کافی ہے۔ البتہ نیت فاسدہ کو ختم کرنا ضروری ہے، اس کے بعد ثواب کے حصول کے لیے کسی دوسری نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ تشریح میں نے مسند احمد کی اس روایت سے اخذ کی ہے جس میں ہے:

"مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا، فَعَلِمَ اللهُ أَنَّهُ قَدْ أَشْعَرَهَا قَلْبَهُ، وَحَرَصَ عَلَيْهَا، كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةً". (مسند أحمد / الرقم: ١٩٠٣٥)

''کوئی بندہ کسی نیکی کا ارادہ کرے لیکن اس پر عمل نہ کر پائے، اور اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ اس کے دِل میں اس نیکی کا احساس ہے اور اس کو انجام دینے کی تمنّا بھی رکھتا ہے تو اس بندے کے لیے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے۔''

یہی میرے نزدیک احتساب کی حقیقت ہے جو قلبی احساس کے معنیٰ میں ہے، یہ نفس نیت کے مفہوم سے الگ امر ہے، اگرچہ اجر کے حصول کے لیے نفس نیت کافی ہے لیکن احتساب کے جو معنیٰ ہیں وہ نیت کے نہیں۔



۲۷ - بَابٌ: الْجِهَادُ مِنَ الْإِيمَانِ

۳٦ - حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ حَفْصٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَارَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بْنُ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "انْتَدَبَ اللهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي، أَنْ أُرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ، أَوْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَلَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ، وَلَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ جہاد ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو بندہ اللہ تعالیٰ کے راستے میں (جہاد کے لیے) نکلتا ہے، (اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں) اس کا نکلنا محض مجھ پر ایمان لانے اور میرے رسولوں کی تصدیق کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کا ذمّہ لیتے ہیں کہ میں اس کو ثواب اور مالِ غنیمت کے ساتھ لوٹاؤں گا یا جنّت میں داخل کر دوں گا۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) فرماتے ہیں کہ اگر مجھے اپنی اُمّت پر مشقّت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کسی بھی محاذ کو نہ چھوڑتا، میری تو چاہت ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہد کر دیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کر دیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کر دیا جاؤں۔"



"إِيْمَانٌ بِيْ وَتَصْدِيْقٌ"...... یہاں لفظ "ایمان" مسند الیہ پر تنوین ہے جو فائدے سے خالی نہیں ہے، اختلاف مسند کی تنوین کے بارے میں ہے، جیسا کہ گزر چکا۔[1] لہٰذا یہاں تنوین تبعیض کا فائدہ دے گی، جس کا مطلب ہوگا کہ ایک خاص نوع کا ایمان۔

"وَتَصْدِيْقٌ بِرُسُلِيْ"...... یہ عبارت اگر حرفِ عطف "أَوْ" کے ساتھ ہے تو غرض یہ ہے کہ یہاں ایمان اور تصدیق

[1] ماقبل میں حدود کفّارات ہیں یا نہیں؟ اس بحث کے تحت یہ تفصیل سے گزر چکا کہ مسند الیہ پر تنوین خلافِ اصل ہے، لہٰذا اس میں کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور ہوتا ہے۔

میں سوائے متعلّق کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ ایمان کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور تصدیق کا تعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب حرفِ عطف واو ہو۔ (تو اس وقت اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دونوں ایمان اور تصدیق کے متعلّق ہوں گے۔)

امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تصدیق کلامِ نفسی کو کہتے ہیں، اور یہ بات بھی قوی ہے، اس لیے کہ شریعت نے کلمۂ لا الٰہ الا اللہ کہنے کو جہاد کی غایت قرار دیا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے کہ ''أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ'' (صحيح البخاري، رقم: ۲۵) ''مجھے لوگوں سے جہاد کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ کہیں۔'' پتا چلا کہ اس کلمے کے قائل ہونے کو ایمان قرار دیا ہے۔ اور قول کی ابتدا کلامِ نفسی سے ہوتی ہے، جس سے مُرادِ دِل کی بات ہے، جب دِل اس کلمے کو تسلیم کر لیتا ہے تو زبان اس کے تابع ہو کر اس کا اقرار کر لیتی ہے۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی۔[۱]

"مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيْمَةٍ"...... بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں "أَوْ" مناسب نہیں ہے، کیوں کہ "أَوْ" دو امر کے درمیان تردید کے لیے آتا ہے، اور یہاں کوئی تردید نہیں ہے، اس لیے کہ مجاہد کو اجر ہر حال میں ملتا ہی ہے۔

علّامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی یہ توجیہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل کلام اس طرح تھا: "مِنْ أَجْرٍ، أَوْ أَجْرٍ وَغَنِيْمَةٍ". لفظ ''اجر'' تکرار کے ساتھ تھا، تو معطوف (أَجْرٍ وَغَنِيْمَةٍ) سے لفظ ''اجر'' کو حذف کر دیا گیا، لہٰذا "أَجْرٍ أَوْ غَنِيْمَةٍ" ہو گیا۔ اور ایسے مواقع میں اختصار رائج ہے، کیوں کہ اجر کا حصول سب کو معلوم ہے اس لیے اسے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، چنانچہ سامع کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو حذف کر دیا گیا۔ اس کی نظیر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد میں ذکر فرمائی ہے:

"إِمَّا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ، وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ عَنْ قَوْمِكَ". (شرح معاني الآثار / الرقم: ۲۳۶۲)

یہاں بظاہر تقابل درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے متعلّق مزید بحث آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

میری رائے یہ ہے کہ حرفِ عطف "أَوْ" کے استعمال کے لیے محض دو حقیقتوں کا تغایر بھی کافی ہے، اگرچہ دونوں خارج میں متحد ہوں، خارج میں دونوں کے درمیان منافات ضروری شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں تابع اور متبوع کے درمیان حرفِ "أَوْ" کا استعمال اس بات کا فائدہ دینے کے لیے درست ہوگا کہ یہ ایک معاملہ ہے اور یہ دوسرا معاملہ ہے،

---

[۱] ماقبل میں ''ایمان کا دائرہ اور محور'' کی بحث کے تحت امام الحرمین اور امام اشعری رحمہما اللہ کا یہ قول ''المسایرۃ فی علم الکلام'' کے حوالے سے گزر چکا۔

جیسا کہ حدیث میں ہے: "مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيْمَةٍ". اس لیے کہ غنیمت اجر کے تابع ہے۔ اور چوں کہ اجر (مفہوم کے اعتبار سے) غنیمت سے مغایر ہے اس لیے "أَوْ" کا استعمال درست ہوگا۔

اللہ ربّ العزت کے ارشاد: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ اٰمَنَتْ مِنْ قَبْلُ اَوْ كَسَبَتْ فِيْٓ اِيْمَانِهَا خَيْرًا ؕ﴾ [الأنعام:۱۵۸] میں بھی میری یہی رائے ہے۔ علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے اس آیت کریمہ سے اس دعوے پر استدلال فرمایا ہے کہ ایمان بغیر اعمال کے منجی نہیں ہے۔ چناں چہ استدلال کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا کہ آیت کریمہ کی تقدیر یہ ہے:

"لَا تَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ اٰمَنَتْ مِنْ قَبْلُ، أَوْ اٰمَنَتْ وَلَمْ تَكْسِبْ فِيْ إِيْمَانِهَا خَيْرًا".

یہ تقدیر اس لیے ہے تا کہ (أَوْ کے مابعد اور ماقبل میں) تقابل درست ہو سکے۔ جس کا صریح نتیجہ یہ نکلے گا کہ ایمان کسب خیر (اعمال) کے بغیر منجی نہیں ہے، جو کہ معتزلہ کا موقف ہے۔

اس کا جواب ابن حاجب نے ''امالی ابن حاجب'' میں، ابوالبقاء ایوب بن موسیٰ کفوی نے ''الکلیات'' میں، شیخ ناصر الدین نے ''حاشیۃ الکشاف'' میں، علّامہ طیبی نے ''حاشیۃ الکشاف'' میں اور جمال الدین ابن ہشام انصاری رحمہم اللہ نے ''مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب'' میں دیا ہے، ان تمام میں علّامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کا جواب بہتر ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ یہاں "أَوْ" دو مقابل امر میں تنافی کے لیے نہیں ہے بلکہ اس غرض کے لیے لایا گیا ہے کہ ایمان الگ شئے ہے اور کسب خیر الگ شئے ہے۔ حاصل معنیٰ یہ نکلے گا کہ یہاں ایمان اور کسب خیر کی نفی ایک ساتھ ہے، یعنی (بعض علاماتِ قیامت کے ظہور کے بعد) کسی کا بھی ایمان اسے فائدہ نہیں دے گا جب کہ وہ (ظہورِ علامات) سے پہلے ایمان نہ لایا ہوگا اور کسب خیر نہ کیا ہوگا۔ لہٰذا انجات کی نفی ایمان کے ہوتے ہوئے اعمال نہ کرنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ (ظہورِ علامات) سے پہلے ایمان اور اعمال ایک ساتھ نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اور اس مفہوم میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اگر آپ کی طبیعت اس تشریح پر آمادہ ہو تو اسے قبول کرلیں ورنہ آپ کی مرضی۔ اس تقریر کو ہم ان شاء اللہ آگے مزید تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے، سو انتظار کریں۔



۲۸ - بَابٌ: تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ

۳۷ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ رمضان میں نفل عبادات انجام دینا ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''جو بندہ ماہِ رمضان میں ایمان اور اجر کی امید کے ساتھ عبادت کرے گا تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے۔''



۲۹ - بَابٌ: صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ

۳۸ - حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اجر کی امید کے ساتھ رمضان کے روزے رکھنا ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''جو بندہ ایمان اور اجر کی امید کے ساتھ ماہِ رمضان کے روزے رکھے گا اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔''



٣٠ - بَابٌ: الدِّينُ يُسْرٌ

وَقَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ دین آسان ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ دین دینِ حنیف (ملّت ابراہیمی) آسان ہے۔



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہ ہے کہ ایمان اپنے تمام اجزاء سمیت کامل ہونے کے بعد عسر اور یسر کی شکل میں منقسم ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ ایمان ہی ہے، لہٰذا ایمان ایسی کلّی ہے جو نوع کے اعتبار سے متعدد ہے۔

"الحَنِيْفِيَّةُ"......جان لیں کہ قرآنِ کریم نے یہودیت ونصرانیت کو حنیفیت کے بالمقابل ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا:

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصٰرٰى تَهْتَدُوا ۭ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرٰهِمَ حَنِيفًا ۭ﴾ [البقرة:١٣٥]

''اور (اہلِ کتاب) کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی ہوجاؤ تو ہدایت پا جاؤ گے، آپ فرما دیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو (اس) ابراہیم (علیہ السلام) کا دین اختیار کیے ہوئے ہیں جو ہر باطل سے جدا ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی طرف متوجّہ تھے۔''

یہودیت ونصرانیت کی مذمت اور حنیفیت کی مدح کی وجہ:

تو قرآن یہودیت ونصرانیت کی مذمّت اور حنیفیت کی مدح بیان کرتا ہے، حالانکہ وہ دونوں بھی ادیانِ سماویہ میں سے تھے، تو وجہِ مذمّت کیا ہوسکتی ہے؟ ہاں اگر مذمّت ان ادیان کے متبعین کی ہوتی تو کوئی اشکال کی بات نہ تھی، مگر یہاں تو ان ادیان کی مذمّت کی گئی ہے۔

میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہودیت اور نصرانیت درحقیقت تورات وانجیل کے متبعین کے القاب ہیں، لیکن جب انھوں نے تورات وانجیل میں تحریف کردی اور کلام اللہ کو سمجھنے کے باوجود اسے بدل دیا، اسے دنیائے دوں کے عوض بیچ دیا اور غضب الٰہی کے مستحق ٹھہرے تو یہودیت ونصرانیت تحریف شدہ تورات وانجیل کے متبعین کے القاب بن گئے، اس لیے قرآنِ کریم نے ان کی مذمّت کرتے ہوئے دونوں کو حنیفیت کے بالمقابل ذکر کیا۔

''حنیف'' دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لقب ہے، آپ ہی اس لقب میں اصل ومتبوع ہیں، بقیہ تمام لوگ اس میں آپ کے تابع ہیں، کیوں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کفّار کی جانب مبعوث کیا گیا تھا، جب کہ حضرت موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کو چوں کہ بنی اسرائیل کی جانب مبعوث کیا گیا تھا جو نسبی اعتبار سے مسلمان تھے، لہٰذا حضرت موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے بھی حنیفی ہونے کے باوجود ان کے لیے اس لقب کا استعمال نہیں ہوا۔

''حنیف'' کی تعریف کرتے ہوئے علماء نے فرمایا ہے کہ حنیف وہ شخص ہے جو ادیانِ باطلہ سے ہٹ کر دین حق کی طرف مائل ہوجائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حنیف اسی لیے کہا گیا کہ آپ بھی باطل سے ہٹ کر حق کی طرف مائل ویکسو تھے۔

میں کہتا ہوں کہ حنیف وہ شخص ہے جو دیگر اطراف وجوانب کی جانب بالکل توجّہ کیے بغیر دین حق کی طرف گامزن ہو۔ شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ نے اسی جانب اشارہ فرمایا ہے:

از یکے گو، و زدوئی یکسوئے باش یک دِل و یک قبلہ و یک روئے باش

''ایک اللہ ہی سے بات کراور دورُخی چھوڑ کر یکسو ہوجا، ایک دِل (توحید باطن والا) ایک قبلے اور ایک چہرے والا (توحید ظاہر والا) بن جا۔''

نیز اللہ تعالیٰ نے ساری انسانیت کو بھی حنیفیت اختیار کرنے کا حکم فرمایا ہے:

﴿وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ۙ حُنَفَآءَ﴾ [البينة : ٥]

''حالانکہ انھیں صرف یہی حکم دیا گیا تھا کہ صرف اسی کے لیے دین کو خالص کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں (ہر باطل سے جدا ہوکر) حق کی طرف یکسو ہوکر۔''

حنیفہ صابی کے بالمقابل ہے:

پھر میں نے ''الملل والنحل'' میں پایا کہ حنیف صابئ کے بالمقابل ہے اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حنیف نبوت کا اعتراف کرتا ہے، جب کہ صابئ نبوت کا منکر ہوتا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کئی مواقع میں اس لفظ سے گزر گئے لیکن کوئی تشفی بخش کلام نہیں فرمایا اور فرمایا کہ قومِ نمرود صابئ تھی، ان میں علم فلسفہ رائج تھا اور ان ہی لوگوں سے ابونصر فارابی نے فلسفہ سیکھا۔ پھر حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا گزر اس آیت کریمہ سے ہوا:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرٰى وَالصّٰبِـِٕيْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا

﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة:٦٢]

تو چوں کہ آپ صابئین کی حقیقت سے واقف نہ تھے اس لیے آیت کریمہ کی تفسیر میں آپ سے چوک ہوگئی، چنانچہ ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ کی تفسیر یہ فرمائی کہ یہاں مُراد وہ صابئین ہیں جو مؤمن تھے۔ اوران کا خیال یہ ہے کہ یہود ونصاریٰ جیسے اپنے زمانے میں یہودیت ونصرانیت پر باقی رہتے ہوئے مؤمن تھے اسی طرح صابئین بھی اپنے زمانے میں صابئیت پر باقی رہتے ہوئے مؤمن تھے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے، کیوں کہ ان کا ایک فریق فلاسفہ کے طرز پر اوّلِ مبدأ پر یقین رکھتا تھا، جب کہ ان کی ایک جماعت اپنے عبادت گاہوں میں ستاروں کی پرستش کرتی تھی اور ایک فریق بتوں کو تراش کران کی پرستش کرتا تھا، جیسا کہ روح المعانی میں علّامہ آلوسی نے اور احکام القرآن میں امام ابوبکر جصّاص رازی رحمہما اللہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

صابئین کے احوال سے متعلّق بہت سے علماء نے بحث فرمائی ہے، ان میں سب سے عمدہ بحث امام ابوبکر جصّاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر احکام القرآن میں تین جگہوں پر محقق ومدلل، کافی وشافی انداز میں فرمائی ہے۔ اسی طرح محمد بن اسحاق المعروف بابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست میں بحث فرمائی ہے، لہٰذا مراجعت کی جائے۔

میرا خیال یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی ایجاد کردہ باتوں اور شیطانی وساوس پر اعتقاد رکھتے تھے اور ان کے پاس کچھ امور نبوت سے بھی ماخوذ تھے، مگر وہ لوگ کسی خاص نبی کی پیروی نہیں کرتے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ آیت کریمہ میں ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾ سے وہ لوگ مُراد ہیں جو مستقبل میں ایمان لائیں گے، ان حضرات نے یہ توجیہات اس لیے ذکر کی ہیں کہ آیت کریمہ میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہی ہے، کیوں کہ شروع آیت میں بھی ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا﴾ کہا گیا ہے۔

میرے نزدیک ﴿مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ﴾ کو دہرانا کلامِ سابق کے استیناف کے لیے ہے، تاکہ اس پر اور اس پر مرتّب ہونے والے حکم کے درمیان فصل ہوجائے، اس لیے کہ ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ یہ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا﴾ سے مربوط ہے، لہٰذا استیناف کے لیے اعادہ کیا گیا، تاکہ ترتب ظاہر ہوجائے۔

پھر میں نے اہل کتاب کی تصنیفات میں دیکھا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ حنیف مذمّت کے لیے ہے، جب کہ لفظ کاہن الفاظِ مدح میں سے ہے، حتیٰ کہ اہل کتاب لفظ کاہن کو انبیائے کرام علیہم السلام کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ہمارے عرف میں معاملہ برعکس ہے کہ حنیف انبیائے کرام علیہم السلام کے اوصاف میں سے ہے، جب کہ لفظ کاہن کفّار کے اوصاف میں

سے ہے، جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے کہ جو شخص کاہن کے پاس جا کر اس کی بات کی تصدیق کرے وہ کافر ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حنیفیت سے مُراد اس وقت ملّت ابراہیمی ہے۔ اس کے متعلّق مزید گفتگو باب التیمّم میں ان شاء اللہ آئے گی۔

---

۳۹ - حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ، وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "دین آسان ہے، اور جو بھی بندہ دین میں تشدد اپنائے گا تو دین اس پر غالب رہے گا، لہٰذا میانہ روی اختیار کرو اور دین سے قریب رہو اور خوش رہو۔ اور صبح وشام اور کسی قدر رات کے کچھ حصے میں (عبادت کے ذریعے) مدد حاصل کرو۔"



"لَنْ يُشَادَّ الدِّيْنَ" ...... یعنی جو شخص محض عزائم ہی پر عمل کرے اور رخصتوں کو چھوڑ دے تو وہ دین سے مغلوب ہو جائے گا اور انجام کار دین اس پر غالب ہوگا کہ اپنی عزیمت کی راہ پر وہ مداومت اختیار نہیں کر پائے گا۔ لہٰذا عزیمت و رخصت دونوں پر عمل کرنا چاہیے۔

"فَسَدِّدُوْا وَقَارِبُوْا" ...... "سَدِّدُوْا" یہ "سَدَاد" (بالفتح) سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں اعتدال، اس کا حاصل میرے نزدیک یہ ہے کہ اعمال میں میانہ روی اختیار کرو اور زیادہ گہرائی میں نہ جاؤ، جس کا اردو ترجمہ ہوگا کہ میانہ روی اختیار کرو، بلند پروازی چھوڑ دو۔ دین کو بغیر مشقّت والی غنیمت سمجھو، اس لیے کہ دین آسان ہے۔ اکثر لوگ اس معنیٰ کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں اس لیے وہ ان دونوں الفاظ کی مُراد نہیں جانتے۔

"وَاستَعِيْنُوْا بِالغَدْوَةِ" ...... قطب عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اس کی یہ تاویل فرماتے تھے کہ صبح وشام اور رات کے کچھ حصے میں ذکر کے ذریعے مدد حاصل کرو۔ اگر چہ حدیث پاک اصلاً جہاد کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔



٣١ - بَابٌ: الصَّلَاةُ مِنَ الْإِيمَانِ

وَقَوْلُ اللهِ تَعَالىٰ:﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ يَعْنِي:صَلَاتَكُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ.

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ نماز ایمانی عمل ہے۔ اور اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: ''اللہ تعالیٰ کی یہ شان نہیں کہ وہ تمہارا ایمان ضائع فرمادیں۔'' یعنی: بیت اللہ کے پاس پڑھی گئی تمہاری نماز۔

دو اشکال اور ان کے جواب:

یہاں دو اشکال ہیں: ایک یہ کہ حکمِ ناسخ کے نازل ہونے سے پہلے تک حکمِ منسوخ پر عمل قابل قبول ہونے میں دو رائے نہیں ہیں، تو پھر حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو ان لوگوں کے بارے میں اشکال کیوں ہوا جو بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھتے ہوئے انتقال کر گئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اسلام میں سب سے پہلا نسخ تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اس لیے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مسئلۂ نسخ سے واقف نہیں تھے۔

دوسرا اشکال امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اِس ترجمۃ الباب پر ہو رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو ان نمازوں کے بارے میں کوئی تردّد نہیں تھا جو بیت اللہ کی جانب رُخ کر کے پڑھی گئی تھیں، بلکہ تردّد ان نمازوں کے باب میں تھا جو بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے پڑھی گئیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں "إِيْمَانَكُم" کی تفسیر "صَلَاتَكُمْ عِندَ البَيْتِ" سے کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں۔ کیوں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو ان نمازوں کے بارے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔

علاوہ ازیں امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے حدیث مذکور ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے:

"وَقَالَ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ ﴿لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ قَالَ: مَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ صَلَاةَ مَنْ مَاتَ وَهُوَ يُصَلِّي نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ". (السنن الكبرىٰ للنسائي / الرقم: ١٠٩٣٦)

اس صورت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا "عِنْدَ البَيْتِ" فرمانا اشکال سے خالی نہیں ہوگا، حالانکہ بخاری کے تمام نسخوں میں یہی لفظ ہے۔

بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں بیت سے مراد بیت المقدس ہے اور "عِنْدَ" یہ "إِلیٰ" کے معنی میں ہے، حاصل یہ نکلے گا: "إِلیٰ بَيْتِ المقدِسْ".

لیکن اس جواب پر میرا کہنا یہ ہے کہ جب لفظ ''بیت'' مطلق بولا جائے تو معروف یہی ہے کہ اس سے مُراد بیت اللہ ہی ہوتا ہے، نہ کہ بیت المقدس۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "عِنْدَ البَيْتِ" سے مُراد وہ نمازیں ہیں جو مکہ میں پڑھی گئیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی اشکال سے خالی نہیں، کیوں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا شبہ اور تردّد ان نمازوں کے متعلّق تھا جو مدینے میں سترہ مہینوں تک بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے پڑھی گئیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''ایسے امور میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقاصد نہایت دقیق ہوتے ہیں، یہاں اس کی وضاحت یہ ہے کہ علماء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب تک مکہ میں تھے تو نماز میں کس جہت کی جانب رُخ فرماتے تھے؟ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز میں بیت المقدس کا رُخ فرماتے تھے، لیکن اس طور پر کہ کعبہ کی جانب پشت نہ ہو، بلکہ کعبۃ اللہ کو اپنے اور بیت المقدس کے درمیان رکھتے تھے۔ بعض حضرات نے مطلقاً کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز میں بیت المقدس کا رُخ فرماتے تھے۔ اور بعض نے کہا کہ کعبۃ اللہ کی جانب رُخ فرماتے تھے، پھر جب آپ مدینہ منورہ تشریف لائے تو بیت المقدس کی جانب رُخ فرمایا۔

لیکن یہ تیسرا قول ضعیف ہے، کیوں کہ اس سے دو مرتبہ نسخ لازم آئے گا۔ لہٰذا پہلا قول اصح ہے، کیوں کہ وہ دونوں قول کو جامع ہے۔'' مزید تفصیل کے لیے علّامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح المواہب ملاحظہ ہو۔

(حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ آگے فرماتے ہیں کہ) ''گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد اصح قول کو قبول کرنے کی جانب اشارہ کرنا ہے۔ یعنی جب بیت اللہ کے پاس نماز پڑھی جاتی تھی تو وہ بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے ہوتی تھی۔ اور "عِنْدَ بَيْتِ المَقْدِسْ" نہ کہہ کر صرف "عِنْدَ البَيْت" پر اقتصار کرنے کی وجہ اولویت پر اکتفا کرنا ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بیت اللہ کے پاس ہوتے ہوئے غیر بیت کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھنا جب ضائع نہ ہوگا تو ان حضرات کے بیت اللہ سے دور ہونے کی صورت میں نمازیں بدرجۂ اولیٰ ضائع نہیں ہوں گی۔ چنانچہ کلام کی تقدیر اس طرح ہے کہ تمھاری وہ نمازیں جو تم نے بیت اللہ کے پاس ہوتے ہوئے بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے پڑھی ہیں۔''

میری رائے ہے کہ "عِنْدَ" یہاں زمان کے لیے ہے، اور "البیت" سے مراد بیت اللہ ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے پڑھی ہوئی تمھاری نمازیں بیت اللہ کے قبلہ بن جانے کے وقت ضائع نہیں ہوں گی۔

اس صورت میں "عِنْدَ" زمانی ہوگا، مکانی نہیں۔

استقبالِ بیت اللہ اور بیت المقدس سے متعلّق ایک عمدہ بحث: کیا دونوں قبلے تھے یا بیت اللہ ہی تمام ملتوں کا قبلہ رہا ہے، نیز نسخ ایک مرتبہ ہوا یا دو مرتبہ؟

یہ بات رہ گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بیت المقدس کی جانب رُخ فرمانا اجتہاداً تھا یا اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحیاً حکم تھا؟ علّامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے ''ہدایۃ الحیاریٰ'' میں یہ تحقیق پیش فرمائی ہے کہ کعبۃ اللہ اور بیت المقدس دونوں پہلے ہی سے قبلے تھے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دونوں کی تعیین فرمائی تھی، لہٰذا دونوں ہی ابراہیمی قبلے ہیں۔

ایک جماعت کا خیال ہے کہ بیت المقدس پہلے کبھی قبلہ نہیں رہا، بنی اسرائیل اپنی نمازوں میں تابوت کا رُخ کرنے کے پابند تھے، ان کی نمازوں کے لیے کوئی جہت متعین نہیں تھی، بیت المقدس کی جانب رُخ کرنا ان کا اپنا عمل تھا، اس وجہ سے نہیں کہ بیت المقدس ان کا قبلہ تھا۔ وجہ یہ تھی کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنے عہد میں جب بیت المقدس کی تعمیر فرمائی تو بیت المقدس میں تابوت رکھ دیا، نتیجۃً بنی اسرائیل اِس تابوت کی وجہ سے بیت المقدس کا رُخ کرنے لگے، اس لیے نہیں کہ وہ ان کا قبلہ تھا، مگر یہی عمل جب آگے بھی جاری رہا تو یہ بات مشہور ہوگئی کہ بیت المقدس ان کا قبلہ ہے۔

لیکن مجھے اس میں تردّد ہے، اصل بحث یہ ہے کہ ذبیح دو ہیں: ایک حضرت اسحاق علیہ السلام جن کی قربانی کا واقعہ بیت المقدس میں پیش آیا، چنانچہ وہ بنی اسرائل کا قبلہ بن گیا۔ اور دوسرے حضرت اسماعیل علیہ السلام، جن کی قربانی کا واقعہ بیت اللہ کے پاس (مقامِ ابراہیم میں) پیش آیا، چنانچہ بنی اسماعیل کے لیے وہ قبلہ بن گیا۔ نیز تورات میں صراحت ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے بیت المقدس میں ایک لکڑی گاڑ کر اپنی اولاد کو وصیت فرمائی تھی کہ جب ملک شام فتح ہوجائے تو وہ اِسے قبلہ بنائیں۔ اور اصل تعیین آپ کے والد ماجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے تھی۔

اس صورت میں حاصل یہ نکلتا ہے کہ دونوں ہی قبلے علاقوں کے اعتبار سے منقسم تھے، چنانچہ بیت اللہ اہل مکہ کے لیے قبلہ تھا، کیوں کہ اہل مکہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد تھی، جب کہ بیت المقدس اہل مدینہ وغیرہ کے لیے قبلہ تھا، اس لیے کہ وہ لوگ بنی اسرائیل کے یہود تھے، چنانچہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ میں رہے تب تک وہاں کے باشندوں کے ساتھ بیت اللہ کا رُخ فرمایا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قبلہ اس وقت بیت اللہ ہی تھا، کیوں کہ آپ اس شہر میں تشریف فرما تھے جن کا قبلہ بیت اللہ تھا۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اس قبلے کا رُخ فرمایا جس کی طرف وہاں کے باشندے رُخ کرتے تھے، جیسا کہ ابھی گزرا کہ دونوں قبلوں کی تقسیم علاقائی اعتبار سے

تھی، یہ بات نہیں تھی کہ اولاً بیت اللہ قبلہ تھا، پھر بیت المقدس قبلہ بنا، بلکہ دونوں ہی جہتیں یکساں طور پر قبلہ تھیں، صرف دونوں قبلوں کی تقسیم علاقائی تھی، الغرض دونوں قبلے مکہ اور مدینہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اجتہاد کی بنیاد پر نہ تھے بلکہ دونوں اصلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے منتخب قبلے تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں جگہ علاقائی تقسیم کے مطابق رُخ فرمایا، پھر چوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بنی اسماعیل سے تھے اس لیے اپنے اجداد کے قبلے سے محبّت کی بنیاد پر آپ کی چاہت تھی کہ بیت اللہ کی جانب رُخ کریں۔

اس تقریر کے مطابق تکرارِ نسخ ماننے کی ضرورت نہیں رہتی اور آپ کے لیے یہ کہنے کی گنجائش نکلتی ہے کہ استقبالِ قبلہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حال شب معراج کی حالت کے مشابہ ہے کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بیت المقدس سے معراج کرائی گئی ابتداءً ہی بیت اللہ سے معراج نہیں ہوئی، اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اولاً بیت المقدس کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا، پھر بیت اللہ کی جانب رُخ کرنے کا حکم ہوا، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ٹھکانہ اور سفر کی انتہا بیت اللہ ہی تھا۔ اس صورت میں تکرارِ نسخ کی کوئی نئی بات بھی پیش نہیں آئے گی۔

علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے چند مواقع ایسے شمار فرمائے ہیں جن میں نسخ مکرّر ہوا ہے۔ علاوہ ازیں بیت اللہ دیوانِ خاص کی طرح ہے، جب کہ بیت المقدس دیوانِ عام کی طرح ہے جو کسی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے، اصل ٹھکانہ دیوانِ خاص ہی ہوتا ہے۔ الحاصل یہ نقطۂ نظر بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ مکہ مکرّمہ میں قبلہ بیت اللہ تھا، پھر مدینہ میں ضرورت کی وجہ سے بیت المقدس قبلہ رہا، پھر ہمیشہ کے لیے بیت اللہ قبلہ بن گیا۔

یہاں یہ جان لینا چاہیے کہ ایمان کا اطلاق نماز پر اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کا رُخ کر کے جو نمازیں پڑھی تھیں اگر وہ ضائع ہوں تو گویا ان کا ایمان ہی ضائع ہو گیا، اس میں بھی اگرچہ نماز پر ایمان کا اطلاق ہے لیکن یہ اطلاق ایسا نہیں ہے جو ان حضرات نے خیال کیا ہے، بلکہ یہ اطلاق سرایت و تاثیر کی جانب راجع ہے، نہ کہ جزئیت کی جانب۔ اور اس صورت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کمزور ہو جائے گا۔

---

٤٠ - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَىٰ أَجْدَادِهِ، أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَأَنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا، أَوْ سَبْعَةَ

عَشَرَ شَهْرًا، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ الْبَيْتِ، وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ، فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ بِاللهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِبَلَ مَكَّةَ، فَدَارُوا كَمَا هُمْ قِبَلَ الْبَيْتِ، وَكَانَتِ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَأَهْلُ الْكِتَابِ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ، أَنْكَرُوا ذٰلِكَ".

قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنِ الْبَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هٰذَا: "أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ. فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ شروع میں جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو انصار کے اپنے ددھیالی یا ننھیالی (راوی ابو اسحاق کو شک ہے) رِشتے داروں کے پاس ٹھہرے اور سولہ یا سترہ مہینے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیت المقدس کا رُخ کر کے نماز پڑھی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چاہت یہ تھی کہ آپ کا قبلہ بیت اللہ ہو، اور (بیت اللہ کی جانب رُخ کر کے) جو نماز سب سے پہلے پڑھی گئی وہ عصر کی نماز تھی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے نماز پڑھی، پھر آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں میں سے ایک شخص نکلا جس کا گزر ایک مسجد والوں کے پاس سے ہوا جو رکوع میں تھے، تو اس شخص نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مکہ کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھی ہے، چنانچہ وہ سب نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی جانب گھوم گئے، یہود اور اہل کتاب کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھنا پسند تھا، اس لیے جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیت اللہ کی جانب رُخ فرمایا تو ان لوگوں کو یہ پسند نہ آیا۔''

راوی زہیر فرماتے ہیں کہ ابو اسحاق نے ہم سے اس حدیث کو حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ تحویل قبلہ سے پہلے بہت سے لوگ شہادت و وفات پا چکے تھے، تو ہمیں ان کے بارے میں حکم معلوم نہیں تھا کہ کیا کہا جائے؟ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ط﴾ [البقرة: ١٤٣]

"أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلٰوةَ العَصْرِ"...... سیر میں ہے کہ یہ نماز ظہر کی تھی، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ بیت اللہ کی جانب رُخ کر کے پڑھی جانے والی سب سے پہلی نماز ظہر کی ہے، اسی نماز میں دو رکعات کے بعد نسخ کا حکم نازل ہوا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد ذی القبلتین میں تشریف فرما تھے، اور وہ مکمّل نماز جو سب سے پہلے بیت اللہ کی جانب رُخ کر کے پڑھی گئی وہ نمازِ عصر تھی جو مسجد نبوی میں ادا ہوئی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد علّامہ علی بن عبد اللہ سمہودی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ'' میں ایک بات سے پتا چلتا ہے کہ آیت ناسخہ کا نزول مسجد نبوی میں ہوا تھا، مسجد ذی القبلتین میں نہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو اس میں ذہول ہوا ہے۔

پھر میں نے علّامہ محمود آلوسی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر میں دیکھا کہ انھوں نے بیضاوی پر علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے حاشیے سے نقل کیا ہے کہ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی مذکور توجیہ کو رد فرما رہے ہیں اور سیر کی روایت کو صحیح بخاری کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں، علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے ہم پلہ نہیں ہیں، لیکن یہاں علّامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سیر کی روایت کو ترجیح دینا پسند فرمایا ہے۔ لہٰذا مجھے اس کے بعد تردّد ہو گیا۔

"فَمَرَّ عَلٰى أَهْلِ مَسْجِدٍ"...... علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ مسجد قبلتین کے لوگ تھے، جن کے پاس سے یہ گزرنے والا عصر کی نماز کے دوران گزرا۔ اور اہل قباء کو خبر دینے والا صبح کی نماز میں پہنچا۔

اہل کتاب کے لیے تحویل قبلہ کا حکم کیوں ناگوار ہوا؟

"وَأَهْلُ الكِتَابِ"...... یہاں اہل کتاب سے اگر یہود مُراد ہوں تو ان کا ذکر پہلے گزر چکا۔ اور اگر نصاریٰ مُراد ہوں تو ان کا قبلہ بیت المقدس نہیں بلکہ بیت المقدس کی مشرقی جانب بیت لحم ہے، جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی جائے ولادت ہے، سو نصاریٰ کے لیے دونوں جہت یکساں تھیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ انھیں تحویل قبلہ کا حکم کیوں ناگوار ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہل کتاب سے مراد نصاریٰ ہیں۔ اور ان کی ناگواری کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ میں جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیت المقدس کا رُخ فرماتے تھے تو بیت لحم کی جانب بھی آپ کا رُخ خود بخود ہو جاتا تھا، کیوں کہ دونوں مدینہ سے ایک ہی سمت میں واقع ہیں، لیکن جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا رُخ (بیت المقدس سے) بیت اللہ کی جانب موڑ لیا تو لازماً ان کے قبلے سے بھی تحویل ہو گئی، اس لیے ان کو یہ ناگوار ہوا۔

یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نصاریٰ بھی بیت المقدس ہی کو قبلہ قرار دیتے تھے، کیوں کہ یہ لوگ دین موسوی کے مطابق

عبادت کا دعویٰ کرتے تھے، جس کا قبلہ بیت المقدس ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

"قَالَ زُهَيْرٌ"...... علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تعلیق ہے۔ لیکن میری رائے میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی بات صحیح ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التفسیر میں پوری حدیث عن ابی نعیم عن زہیر ایک ہی سیاق میں ذکر فرمائی ہے۔

"وَقُتِلُوْا"...... حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زہیر کی روایت کے علاوہ مجھے کوئی روایت ایسی نہیں مل سکی جس میں تحویل قبلہ سے قبل کسی کی شہادت کی خبر ہو، کیوں کہ اس مدّت میں کوئی غزوہ نہیں ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ مطلقاً قتل کی نفی کرنا مشکل ہے، ممکن ہے کہ اس سے مُراد مکہ میں ہونے والی شہادت ہو، نہ کہ مدینہ میں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں یہ بات ذکر فرمائی ہے۔

"فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُوْلُ"...... مشہور یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو شبہ نماز کے بارے میں تھا۔ میرے نزدیک یہ بھی احتمال ہے کہ شبہ مرنے والوں کی تدفین کے متعلّق ہو، کیوں کہ ان کی تدفین تحویل قبلہ سے پہلے ہوئی تھی جس کا اثر تحویل قبلہ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، برخلاف نماز کے، اس لیے راوی نے بطورِ خاص مرنے والوں کا ذکر کیا۔ مشہور وجہ کے مطابق مرنے والوں کی تخصیص کے کوئی معنیٰ ظاہر نہیں ہوتے، اس لیے کہ اگر نمازیں ضائع ہوتیں تو ان میں مرنے والے اور زندہ تمام لوگ شریک ہوتے۔[1]

اور یہ بات گزر چکی ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اشکال کی وجہ یہ تھی کہ پہلی مرتبہ نسخ ہو رہا تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہو رہا ہے۔ لیکن مجھے اس میں اشکال ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شہرت کے اعتبار سے یہ پہلا نسخ ہے، چوں کہ اس نسخ میں اہل کتاب کا نزاع ہوا اس لیے یہ پہلا مشہور نسخ شمار کیا جا سکتا ہے۔



[1] یہاں محشی علّامہ بدرِ عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بہت عمدہ ہے اگر روایت کے الفاظ اس کی تائید میں ہوں، میں نے اس مقام پر حضرت استاذ علّامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ سے اسی فقرے کو سنا ہے، پھر اس باب میں مراجعت کا اتفاق نہیں ہو سکا، اس لیے مجھے یقینی طور پر معلوم نہیں ہے کہ حضرت استاذ رحمۃ اللہ علیہ نے کیا فرمایا تھا اور میں کیا سمجھا ہوں۔

۳۲ - بَابُ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ

۴۱ - قَالَ مَالِكٌ: أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ، فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ، يُكَفِّرُ اللهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا، وَكَانَ بَعْدَ ذٰلِكَ الْقِصَاصُ، الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلٰى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهَا".

ترجمہ: یہ باب مسلمان کے اسلام کی خوبیوں کے بیان میں ہے۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ''جب بندہ اسلام قبول کرتا ہے پھر اس کا اسلام خوبیوں والا بن جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے کیے ہوئے ہر گناہ کو معاف فرما دیتے ہیں، اس کے بعد برابری کا معاملہ ہوتا ہے کہ نیکی کا اجر دس گنا سے سات سو گنا تک بڑھایا جاتا ہے، جب کہ گناہ کا بدلہ اسی کے بقدر لکھا جاتا ہے، مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اسے بھی معاف فرما دیں۔''

۴۲ - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ، فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلٰى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِمِثْلِهَا".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جب تم میں سے کوئی بندہ (نیکیاں کر کے) اپنے اسلام کو بہتر بناتا ہے تو اس کی کی ہوئی ہر نیکی کو دس گنا سے سات سو گنا تک بڑھا کر لکھا جاتا ہے، جب کہ ہر گناہ کا بدلہ اتنا ہی لکھا جاتا ہے جتنا کیا گیا ہے۔''

عسر اور یسر کی تقسیم کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسلام کے حسن اور غیر حسن کی تقسیم فرمائی ہے اور حسن بھی ایمان ہی کا حصّہ ہے جیسے چہرے کا حسن چہرے ہی کا حصّہ ہوتا ہے۔

امام بخاری نے حدیث کے ایک ٹکڑے کو کیوں حذف کر دیا؟

یہاں ایک اشکال ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے ایک ٹکڑے کو حذف فرمادیا جس کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرحِ مسلم میں ذکر فرمایا ہے اور فرمایا کہ امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے غریب حدیث مالک میں ذکر فرمایا ہے اور نو طرق سے اسے روایت کیا ہے، ان تمام میں یہ الفاظ ثابت ہیں ''إذا أسلمَ العبدُ، فَحَسُنَ إسْلامُهُ، كتب اللهُ لهُ كلَّ حسنةٍ كان أَزْلَفَها'' کہ کافر بندے کا اسلام جب بہتر ہوجاتا ہے تو اس کے لیے زمانۂ شرک میں کیے ہوئے ہر کارِ خیر کے بدلے میں اجر لکھا جاتا ہے۔ انتہیٰ۔

لیکن حدیث کا یہ ٹکڑا بخاری میں نہیں ہے۔ تو بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس ٹکڑے پر اشکال کی وجہ سے اسے حذف فرمادیا، اس لیے کہ یہ ٹکڑا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر بندے کی نیکیاں بھی قابل اعتبار ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کے علاوہ اس حذف کی وجہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد یہ ٹکڑا اس باب یعنی ''اسلام لانے کے بعد کفر کے تمام گناہ ختم ہوجاتے ہیں'' میں مروی احادیث میں سے کسی بھی حدیث میں نہیں ہے، اگر یہ ٹکڑا حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ثابت ہے تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: "الإِسْلَامُ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ" اگرچہ محدثین کے ضابطے کے اعتبار سے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مغایر ہے مگر معنیً متحد ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں ایک ہی ہوں، اور میرے علم کے مطابق چوں کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے علاوہ اور کسی بھی حدیث میں یہ ٹکڑا وارد نہیں ہے اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تردّد کی وجہ سے اسے حذف فرمادیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالتِ کفر میں کیے گئے اعمال کا حکم:

اب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث باقی رہی جس میں ہے کہ ''قالَ رَجُلٌ: يا رَسولَ اللَّهِ، أنُؤاخَذُ بما عَمِلْنا في الجاهِلِيَّةِ؟ قالَ: مَن أحْسَنَ في الإسْلامِ لَمْ يُؤاخَذْ بما عَمِلَ في الجاهِلِيَّةِ، ومَن أساءَ في الإسْلامِ أُخِذَ بالأوَّلِ والآخِرِ. (صحيح البخاري، رقم:٦٩٢١)'' ''ہم نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا ہم سے جاہلیت میں کیے ہوئے کاموں کا بھی مؤاخذہ ہوگا؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جس نے اسلام قبول کر کے نیکیوں کے ذریعے اسے بہتر بنایا اس سے جاہلیت کے کاموں کا مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ اور جو بندہ اسلام

لانے کے بعد بھی بُرائیاں کرتا رہا تو اس سے اگلے اور پچھلے تمام گناہوں کا مؤاخذہ ہوگا۔"

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ اپنی شرح میں فرماتے ہیں کہ احسان سے مُراد ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے اسلام میں داخل ہونا ہے، اور اساءۃ سے مُراد دِل سے اسلام میں داخل نہ ہونا ہے، اگرچہ ظاہر میں فرماں بردار ہو، شہادتین کا اظہار بھی کرے لیکن دِل سے اسلام کی حقیت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، تو ایسا شخص باجماعِ امّت منافق اور اپنے کفر پر باقی ہے، تو ایسے شخص نے ظاہری طور پر اسلام لانے سے قبل جاہلیت میں جو بُرائیاں کی تھیں ان کی وجہ سے اس کا مؤاخذہ ہوگا، نیز اظہارِ اسلام کے بعد کی ہوئی بُرائیوں کا بھی مؤاخذہ ہوگا، اس لیے کہ یہ شخص اپنے کفر پر قائم ہے۔ انتہیٰ۔

اس حدیث میں میرے نزدیک احسانِ اسلام سے مُراد یہ ہے کہ بندہ دِل سے اسلام قبول کرے اور اس کا اسلام لانا حالت کفر میں کیے ہوئے گناہوں سے توبہ کو شامل ہو، نیز اسلام لانے کے بعد دوبارہ ان گناہوں کو نہ کرے تو یہ ایسا شخص ہے جس کے پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔ اور اساءۃ اسلام سے مُراد یہ ہے کہ بندہ اسلام تو قبول کرے لیکن اس کا اسلام حالت کفر میں کیے ہوئے گناہوں سے توبہ کو شامل نہ ہو اور ان گناہوں پر اصرار کرتا رہے تو یہ بندہ اگرچہ مسلمان تو بن گیا مگر اس کا اگلے اور پچھلے تمام گناہوں میں مؤاخذہ ہوگا۔ اس تقریر کے مطابق حدیثِ ہذا اس صورت پر محمول ہوگی جس میں بندے کا اسلام توبہ کے ساتھ ہو، جب کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس صورت پر محمول ہوگی جس میں اسلام لانے کے ساتھ توبہ نہ کی گئی ہو۔

پھر یہاں مسلم شریف میں حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے ایک روایت مروی ہے "قُلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ أشْياءَ كُنْتُ أتَحَنَّثُ بها في الجاهِلِيَّةِ مِن صَدَقَةٍ أوْ عَتاقَةٍ، وصِلَةِ رَحِمٍ، فَهلْ فيها مِن أجْرٍ؟ فقالَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: أسْلَمْتَ علَى ما سَلَفَ مِن خَيْرٍ"(صحيح البخاري، رقم:۱۴۳۶) کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ آپ کا ان اعمال کے بارے میں کیا خیال ہے جن کو میں جاہلیت میں بطورِ عبادت کیا کرتا تھا، کیا مجھے ان اعمال کا کچھ اجر ملے گا؟ تو ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "آپ نے جو اسلام قبول کیا اس میں ماقبل کی تمام نیکیاں شامل ہیں۔"

یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ کافر بندے کی زمانۂ کفر میں کی ہوئی نیکیاں معتبر ہیں۔ لوگوں نے اس میں کئی تاویلات کی ہیں جن کو امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ میرے نزدیک یہاں تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ حدیث اپنے ظاہر ہی پر محمول ہے۔ اور میرا یہ موقف ہے کہ کافر کی نیکیاں یقیناً مفید ہوں گی، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ بات گزر چکی کہ کافر بندہ اسلام لانے کے بعد نیکیاں کرتا ہے تو زمانۂ شرک کے کارِ خیر کا اجر بھی اس کے لیے لکھا جاتا ہے۔

کافر بندے کے کارِ خیر دو قسم کے ہوتے ہیں:

البتہ کافر بندے کے کارِ خیر دو نوعیت کے ہوتے ہیں: (۱) مثلاً بُردباری، صلہ رحمی، غلام آزاد کرنا اور صدقہ کرنا، یہ تمام کارِ خیر آخرت میں نفع بخش ضرور ہوں گے مگر جہنّم سے نجات دِلانے والے نہیں ہیں، کیوں کہ نجات کے لیے تو ایمان ضروری ہے۔ مگر اتنا ضرور ہے کہ یہ کارِ خیر کسی درجے میں کافر کے لیے تخفیف عذاب کا سبب بنیں گے۔ اسی لیے تو امّت کا اس بات پر اجماع ہے کہ انصاف پسند کافر کو ظالم کافر کے مقابلے میں کم عذاب ہوگا۔ نیز شریعت میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ عذاب کے درجات میں فرق ہے، ظاہر ہے کہ یہ فرق اسی لیے ہے کہ کفّار کے کارِ خیر بھی من وجہٍ نفع بخش ضرور ہیں۔

(۲) البتہ کفّار کی عبادات بالکل معتبر نہ ہوں گی، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح میں فقہاء کے قول کی تاویل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فقہاء کا یہ قول کہ کافر کی کوئی عبادت معتبر نہیں ہے، اگر وہ اسلام قبول کرلے تب بھی (زمانۂ کفر میں کی ہوئی) اس کی عبادتوں کا کوئی اعتبار نہیں، تو فقہاء کی مراد یہ ہے کہ احکامِ دنیا میں ان عبادات کا اعتبار نہ ہوگا، ثوابِ آخرت کے متعلّق اس میں کوئی حکم نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

میرے نزدیک امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکور تاویل درست نہیں ہے، کیوں کہ کفّار کی عبادات احکامِ دنیا اور احکامِ آخرت دونوں اعتبار سے ناقابل قبول ہیں، اسی لیے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عتق وغیرہ کارِ خیر کا ذکر ہے، لیکن کسی بھی عبادت کا ذکر نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تمام طاعات واعمال کافر کے لیے نفع بخش ہیں، لیکن عبادات بلاکسی تاویل کے (حکم دنیا وحکم آخرت میں) بالکل معتبر نہیں۔ وَاللهُ أَعلمُ بحقيقةِ الحال.



۳۳ - بَابٌ أَحَبُّ الدِّيْنِ إِلَى اللهِ أَدْوَمُهُ

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب عمل وہ ہے جس کو پابندی سے انجام دیا جائے۔

یعنی دین کی ایک تقسیم محبوب ترین اور غیر محبوب اعمال کی ہے، جیسے آسان اور مشکل، حسن اور قبیح کی تقسیم فرمائی تھی، پھر وہ بھی ایمان ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ ایسا قلیل عمل جو استقامت کے ساتھ انجام دیا جائے اس کثیر عمل سے بہتر ہے جس پر استقامت نہ ہو، جیسا کہ حدیث پاک میں بھی وارد ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مثال یہ بیان فرمائی ہے کہ جب کسی پتھر پر قطرہ درقطرہ پانی مسلسل گرتا رہے تو ایک دن اس میں سوراخ کر دیتا ہے، برخلاف اس کے کہ جب اس پر یک بارگی پورا پانی بہا دیا جائے تو پتھر میں کوئی اثر نہ ہوگا۔

---

٤٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّىٰ، حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ، عَنْ هِشَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ، قَالَ: مَنْ هٰذِهِ؟ قَالَتْ: فُلَانَةُ، تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا. قَالَ: مَهْ، عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ، فَوَاللهِ لَا يَمَلُّ اللهُ حَتّٰى تَمَلُّوا، وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ".

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے، اس وقت ان کے پاس ایک عورت بیٹھی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دریافت فرمایا: یہ کون ہیں؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: فلاں عورت ہے جس کی نماز کے تذکرے ہوتے ہیں، ارشاد فرمایا: ''چپ رہو، تم پر اتنا ہی ضروری ہے جس کی تم میں طاقت ہے، اللہ کی قسم! اللہ تعالیٰ (ثواب دینے سے) نہیں اکتائیں گے یہاں تک کہ تم (عمل کرنے سے) اکتا جاؤ'' اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل وہ تھا جس پر عمل کرنے والا مداومت اختیار کرے۔

  

"لَا يَمَلُّ" ......ایک قول یہ ہے کہ اللہ ربّ العزت کی طرف ملال کی نسبت نہیں ہوسکتی، لہٰذا یہاں جونفی ہے وہ علی سبیل المشاکلۃ ہے، جس کی مُراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھیں ثواب دینا بند نہیں فرمائیں گے جب تک کہ تم عبادت نہ چھوڑ دو۔

میری رائے یہ ہے کہ یہاں لفظ ملال ید، اصابع اور وجہ کی طرح ہے، تو جو تقریر ان متشابہات میں کی جائے وہی یہاں بھی ہوگی۔ عنقریب اس پر بھی کافی وشافی کلام آئے گا۔ ان شاء اللہ۔



٣٤ - بَابُ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَزِدْنٰهُمْ هُدًى﴾ ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوٓا إِيمَانًا﴾ وَقَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فَإِذَا تَرَكَ شَيْئًا مِنَ الْكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ.

---

٤٤ - حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ".

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: قَالَ أَبَانُ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: حَدَّثَنَا أَنَسٌ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مِنْ إِيمَانٍ" مَكَانَ "مِنْ خَيْرٍ".

ترجمہ: یہ باب ہے ایمان کی کمی زیادتی کے بیان میں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بیان میں کہ ''ہم نے اُن کی ہدایت کو بڑھایا۔'' اور ''تا کہ ایمان والے ایمان میں آگے بڑھیں۔'' نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''آج میں نے تمھارے لیے تمھارے دین کو مکمّل کر دیا۔'' لٰہذا جب بندہ کمال میں سے کسی بھی شئے کو ترک کرے گا تو وہ ناقص رہ جائے گی۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''جہنّم سے وہ شخص نکلے گا جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہو اس حال میں کہ اس کے دِل میں جَو کے دانے کے برابر بھی کوئی خیر ہو، نیز جہنّم سے وہ شخص بھی نکلے گا جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہو اس حال میں کہ اس کے دِل میں گیہوں کے دانے کے برابر بھی کوئی خیر ہو، اور جہنّم سے وہ شخص بھی نکلے گا جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہو اس حال میں کہ اس کے دِل میں ذرّہ برابر بھی کوئی خیر ہو۔''

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اَبان نے کہا کہ ہمیں قتادہ نے یہ حدیث (موصولاً) بیان کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے جس میں ''خیر'' کی جگہ ''ایمان'' کا لفظ ہے۔

٤٥ - حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ، سَمِعَ جَعْفَرَ بْنَ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ، أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَهُ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَءُونَهَا، لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ لَاتَّخَذْنَا ذٰلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا". قَالَ: "أَيُّ آيَةٍ؟" قَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا﴾ قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "قَدْ عَرَفْنَا ذٰلِكَ الْيَوْمَ وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ".

ترجمہ: حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک یہودی نے ان سے کہا کہ اے امیر المؤمنین! تمہاری کی کتاب میں ایک آیت ایسی ہے جس کی تم تلاوت کرتے ہو، اگر ہم یہود پر وہ آیت نازل ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنا لیتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت فرمایا: کونسی آیت؟ اس نے کہا: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ؕ﴾ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ہمیں اچھی طرح وہ دن اور وہ جگہ معلوم ہے جہاں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عرفہ کے میدان میں تھے اور دن جمعہ کا تھا۔“



”باب تفاضل اہل الایمان فی الاعمال“ کے تحت اس پر کچھ کلام گزر چکا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا موقف مروی ہے کہ ایمان بڑھتا ہے، کم نہیں ہوتا، گویا یہ سنن ابی داود میں کتاب الفرائض میں موجود حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے ماخوذ ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بن سکتا ہے لیکن کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا اور فرمایا کہ اسلام بڑھتا ہے، گھٹتا نہیں۔ اس کی ایک شرح یہ بھی کی گئی ہے کہ اسلام غالب رہتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل بھی گزر چکی ہے۔

"أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ"...... ایک قول کے مطابق اس سے مُراد حضرت کعب احبار رضی اللہ عنہ ہیں۔ نیز بعض روایات میں ان کا نام بھی مذکور ہے۔ اور آپ کا یہ کہنا آپ کے نزدیک اسلام کی حقانیت کی دلیل ہے۔

"قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ"...... حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس جواب کا حاصل القول بموجب العلۃ ہے، اس لیے کہ اس آیت کریمہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر یوم عرفہ کو میدانِ عرفات میں نویں ذی الحجہ کو ہوا۔



٣٥ - بَابٌ: الزَّكٰوةُ مِنَ الْإِسْلَامِ

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿وَمَا أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾

---

٤٦ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: "جَاءَ رَجُلٌ إِلٰى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرَ الرَّأْسِ، يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتّٰى دَنَا، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ". فَقَالَ: "هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟" قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ". قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَصِيَامُ رَمَضَانَ". قَالَ: "هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟" قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ". قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ، قَالَ: "هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟" قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ". قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: "وَاللهِ لَا أَزِيدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ". قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ زکوٰۃ اسلامی عمل ہے۔ اور اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے:
''حالانکہ انھیں فقط یہی حکم دیا گیا تھا کہ صرف اسی کے لیے اپنے دین کو خالص کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں (ہر باطل سے جدا ہو کر) حق کی طرف یک سُوئی پیدا کریں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیا کریں اور یہی سیدھا اور مضبوط دین ہے۔''

حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اہلِ نجد کا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا جس کے بال بکھرے ہوئے تھے، اس کی آواز کی بھنبھناہٹ ہمیں سُنائی دے رہی تھی لیکن سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے؟ یہاں تک کہ جب وہ قریب ہوا تو پتا چلا کہ وہ اسلام کے متعلّق سوال کر رہا ہے، تو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: دِن اور رات میں پانچ نمازیں (ضروری) ہیں۔ اس نے دریافت کیا: کیا اِن کے علاوہ بھی کوئی اور چیز مجھ پر ضروری ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ تم نفل عبادت کرو۔ پھر آگے ارشاد فرمایا: رمضان کے روزے۔ اس نے دریافت کیا: ان کے علاوہ کچھ اور بھی ضروری ہے؟ ارشاد فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ تم نفل روزہ رکھ لو۔ پھر اس کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے زکوۃ کا تذکرہ فرمایا، اس نے دریافت کیا: اس کے علاوہ اور کچھ ہے؟ ارشاد فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ تم نفل صدقہ دو۔ راوی کہتے ہیں کہ پھر وہ شخص یہ کہتے ہوئے واپس ہوا کہ اللہ کی قسم! میں اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کروں گا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''یہ شخص کامیاب ہوگیا اگر اس نے سچ کہا۔''



یاد رہے کہ اس شخص کا قصّہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کے قصے کے مشابہ ہے، شارحین کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ دونوں الگ الگ واقعات ہیں یا ایک ہی واقعہ ہے؟ جان لیں کہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی آمد سن ہجری پانچ میں ہوئی تھی۔

کیا نوافل شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہیں:

"إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ"......اس سے شوافع نے وجوبِ وتر کی نفی پر استدلال کیا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں۔ نیز اس سے احناف نے یہ استدلال کیا ہے کہ نوافل شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہو جاتی ہیں، انھوں نے استثناء کو متصل قرار دیا، یعنی اگر تم نے نفل شروع کی تو پھر اسے پورا کرنا واجب ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے استثناء کو منقطع قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نفل کو بلا وجہ باطل کر دینے پر اس کی قضاء کو واجب قرار دیتے ہیں، نیز حج کو فاسد کر دینے کے بعد اس کی قضاء کے وجوب پر تمام کا اجماع ہے۔ احناف کا نقطۂ نظر دیگر تمام عبادات میں بھی حج کی طرح ہے۔

اس باب میں مذہب احناف کے حق میں سب سے بہترین استدلال صاحب بدائع الصنائع نے اختیار فرمایا ہے کہ نفل کو شروع کرنا ایک نذرِ فعلی ہے، چنانچہ انھوں نے نذر کی دو قسمیں قرار دیں: قولی اور فعلی۔ اور نوافل شروع کرنے کو انھوں نے نذرِ فعلی قرار دیا، یہ بہت عمدہ استدلال ہے۔ احناف کے اس موقف کے لیے ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا أَعْمَالَكُمْ ۝﴾ [محمد: ۳۳] سے استدلال کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس آیت میں بطلانِ فقہی مُراد نہیں ہے بلکہ بطلانِ ثواب کا مفہوم ہے، جیسا کہ آیت کریمہ کا سیاق بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہ آیت کریمہ (بطلانِ ثواب کے مفہوم میں) ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤] ''تم اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور تکلیف دے کر ضائع مت کرو۔'' کی طرح ہے۔

نیز میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کا محل نزاع سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ روایت میں جس ایجاب کا ذکر ہے وہ ایجاب بجہت وحی ہے، جب کہ نفل کو شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہونے کا مسئلہ بندے کا خود پر اپنے اختیار وارادے سے واجب کرنے کا مسئلہ ہے، لہٰذا اس کو خوب سمجھ لیں اور جلد بازی سے کام نہ لیں۔

غیر اللہ کی قسم:

"وَأَبِيْهِ" [1]...... اس میں غیر اللہ کی قسم ہے۔ علّامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے سبقت لسانی ہے۔ اللہ کی پناہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبانِ مبارک پر ایسا کلمہ سبقت لسانی سے جاری ہو جس میں شرک کا شائبہ ہو۔ جب کہ یہ لفظ چار سے پانچ جگہوں پر واقع ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ لفظ "وَاللهِ" کی تصحیف ہے۔ ایک قول اس کے منسوخ ہونے کا بھی ہے، جو کہ مہمل ہے۔ سب سے عمدہ جواب وہ ہے جو علّامہ چلپی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیۂ مطول میں "وَلَعُمْرِيْ" پر دیا ہے۔ نیز علّامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے الدالمختار کے خطبے میں دیا ہے کہ یہ قسم لغوی ہے، شرعی نہیں ہے، اور قسم لغوی سے مُراد محض کلام کی تزیین ہوتی ہے، جب کہ قسم شرعی سے مطلوب تاکید کے ساتھ محلوف بہ کی تعظیم بھی ہوتی ہے، یہی دوسری قسم ممنوع ہے، پہلی (قسم لغوی) ممنوع نہیں۔ اور روایت میں قسم لغوی وارد ہے، نہ کہ قسم شرعی۔ پھر میں سدّ ذرائع کے لیے مطلقاً اس سے احتیاط برتنا ہی مناسب سمجھتا ہوں، تاکہ لوگ اس میں تساہل نہ برتیں۔

اب یہ بحث باقی رہی کہ اس شخص نے سنن ومستحبات کے ترک کی قسم کھائی، تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ میں کہتا ہوں کہ اولاً مسئلے کی وضاحت ضروری ہے کہ علّامہ ابن ہمام اور ابن نجیم رحمہما اللہ کے نزدیک شریعت کی جانب سے جب کوئی حکم اس کے ترک پر وعید کے ساتھ دیا جائے تو یہ حکم مفید وجوب ہوتا ہے۔ اور اگر ترکِ عمل پر وعید نہ ہو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے مکمّل مواظبت ہو تو یہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مفید وجوب ہے، جب کہ علّامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مفید سنیت ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کبھی کبھی ترک کے ساتھ کسی فعل کو انجام دینا دونوں حضرات کے نزدیک مفید سنیت ہے۔

ترک سنت موجب عتاب ہے یا موجب عقاب؟

یہاں ایک اور اختلاف بھی ہے کہ ترکِ سنّت موجبِ عتاب ہے یا موجبِ عقاب؟ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا موقف

---

[1] اس روایت میں "وَأَبِيْهِ" کا لفظ نہیں ہے، البتہ مسلم شریف اور ابوداود شریف کی روایت میں یہ لفظ ہے۔ مزید تفصیل کے لیے فتح الباری ملاحظہ فرمائیں۔

یہ ہے کہ ترکِ سنّت موجبِ عتاب ہے۔ جب کے ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موجبِ عقاب ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، اس لیے کہ وہ سنّت جس کا ترک ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موجب عقاب ہے وہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک واجب میں داخل ہے، اور ترکِ واجب پر گناہ ہونا متفق علیہ ہے، اس صورت میں ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گناہ ترکِ واجب کی وجہ سے ہوگا، اگر چہ صاحب بحر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ سنّت مؤکدہ کا ترک ہوگا، تو ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گناہ واجب اور سنّت مؤکدہ دونوں کے ترک پر ہوگا، مگر ترکِ واجب میں گناہ بہ نسبت ترکِ سنّت مؤکدہ کے زیادہ ہوگا۔ اس مسئلے میں میرا اتفاق علّامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہے۔

اس اختلاف کا لفظی ہونا اسی صورت میں ہے جب کہ اس کو اختلافِ اوّل (واجب اور سنّت کسے کہا جائے؟) کی فرع مان لیا جائے۔ لیکن اگر یہ اختلاف بنیادی و حقیقی ہو تو اس کی توجیہ الگ ہے جس میں میں نہیں پڑتا، کیوں کہ وہ پوری اُمّت پر گناہ کا حکم نافذ کرنا ہے۔

البتہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ ہر وہ عمل واجب نہیں ہے جس کا تارک گنہگار ہو، اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ ترکِ سنّت موجب اثم نہیں ہے۔ مثلاً تثلیث غسل کی سنّت ہے لیکن اس کا ترک گناہ کا موجب نہیں ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ مناسب ہوتا اگر اس کو کبھی کبھی ترک کے ساتھ مقید کیا جائے، یا اتنی مقدار کے ساتھ مقید کیا جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے، مطلق نہ رکھا جائے۔ اس کو علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد محقق ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے پسند فرمایا ہے اور انھوں نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ جب ترک کی عادت بنالے تو گناہ ہوگا۔

پھر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت مرتبۂ واجب کے ثبوت پر دلالت کر رہی ہے، کیوں کہ اس میں ان کے نزدیک واجب کی تقسیم کی طرف اشارہ ہے کہ ایک واجب وہ ہے جس کے ترک سے گناہ لازم نہ ہوگا اور دوسرا واجب وہ ہے جس کے ترک سے گناہ لازم ہوگا۔ جمہور کے نزدیک واجب کا درجہ نہیں ہے۔ یہ درجہ شوافع کے نزدیک صرف حج کے باب میں ہے، جب کہ ہمارے نزدیک تمام عباداتِ مقصودہ میں یہ درجہ ہے۔ نیز ''المبسوط'' میں بھی واجب کا درجہ موجود ہے۔ طحاوی کی کتاب میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، حالانکہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ متقدمین میں سے ہیں۔ اسی لیے میں نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ان الفاظ پر خصوصی توجّہ دی ہے۔

"وَاللهِ لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ"......اس کی توجیہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ تحفظِ امور کے لیے بولا جانے والا ایک محاورہ ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ میں فرائض کے عدد میں کمی بیشی نہیں کروں گا۔ مگر یہ مہمل ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب الصیام میں اسماعیل بن جعفر کے طریق سے ایک روایت ذکر فرمائی ہے جس سے پہلی

توجیہ پر نقض وارد ہوگا کہ اس میں "وَاللهِ لَا أَتَطَوَّعُ" کے الفاظ ہیں جو نوافل کی نفی اور فرائض پر انحصار کے معنیٰ میں صریح ہیں۔ لہٰذا دونوں جواب ساقط ہوجاتے ہیں۔

میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہ شخص آئے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بلا واسطہ رخصت طلب کی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو خصوصی رخصت عطا فرمائی، چنانچہ یہ قواعد عامہ سے مستثنیٰ ہوں گے، جیسا کہ قربانی کے باب میں روایت ہے کہ "وَلَا تُجزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ" تیرے بعد کسی اور کو یہ گنجائش نہ ہوگی۔ یہ بھی ایک ایسا باب ہے جس کو اہل عُرف جانتے ہیں، اس سے عام قانون پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی کو رخصت چاہیے تو شارع علیہ السلام سے حاصل کرے، اور چوں کہ شارع علیہ السلام خود موجود نہیں ہیں تو رخصت کا بھی کوئی سوال نہیں۔

اس کی طرف علّامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشارہ فرمایا ہے لیکن انھوں نے مُراد واضح نہیں فرمائی۔ علّامہ زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسماعیل بن جعفر کی وجہ سے اس روایت کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قابل قبول نہیں، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تخریج فرمائی ہے، نیز امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے باب المحافظۃ علی الصلوات میں عبداللہ بن فضالہ سے روایت کیا ہے کہ وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ "علَّمني رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليْهِ وسلَّمَ فكانَ فيما علَّمني أن قالَ حافِظ على الصَّلواتِ الخمسِ فقلتُ إنَّ هذِهِ ساعاتٌ لي فيها أشغالٌ فمرني بأمرٍ جامعٍ إذا أنا فعلتُهُ أجزأَ عنِّي فقالَ حافظ على العَصرينِ... الخ" (سنن أبي داود، رقم: ۴۲۸)

"مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چند باتیں سکھائیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سکھائی ہوئی باتوں میں سے یہ بھی تھا کہ پانچ نمازوں کی پابندی کیجیے، میں نے عرض کیا کہ ان اوقات میں مجھے بہت کام ہوتے ہیں، اس لیے مجھے آپ ایسی جامع بات کا حکم فرما دیجیے جس کو میں انجام دوں تو مجھے کافی ہوجائے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ عصر اور فجر کی پابندی کیجیے"......الخ۔

علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شاید اس شخص پر صرف یہی دو نمازیں فرض تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں عام حکم سے مستثنیٰ فرمایا تھا۔

میری رائے یہ ہے کہ ان دو نمازوں کی تخصیص ان کی مزید اہمیت کی وجہ سے ہے۔ نیز پوری اُمّت کے لیے بھی ان دونوں نمازوں کی تاکید وارد ہوئی ہے، جیسا کہ امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ نے مرفوعاً روایت نقل فرمائی ہے کہ "لا يَلِجُ النارَ رجلٌ صلى قبلَ طلوعِ الشمسِ، وقبلَ أن تَغْرُبَ" (سنن ابی داود، رقم: ۴۲۷) "وہ شخص جس نے طلوعِ شمس اور غروبِ شمس سے پہلے کی نماز کا اہتمام کیا ہو وہ جہنّم میں داخل نہیں ہوگا۔" نیز امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ نے روایت کیا ہے کہ "من صلَّى البَردين دخَل الجنَّة" (صحیح البخاري، رقم: ۵۷۴) "جو شخص بردین (عصر اور فجر) کی نماز

پڑھے وہ جنّت میں داخل ہوگا۔'' تو حضرت فضالہ کی حدیث میں وہی مفہوم ہے جو ان احادیث میں ہے، اس صورت میں یہ شخص قاعدۂ کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہوں گے، جیسا کہ علاّمہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے۔ اور میرے پاس اس پر ایک اور روایت بھی ہے۔

یہاں ایک اشکال اور بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے محض زکوٰۃ اور پانچ نمازوں کی ادائیگی پر ہی کامیابی کی بشارت کیسے عطا فرمائی؟ حالانکہ اسلام میں ان کے علاوہ اور بھی احکام ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہ الفاظ مذکور ہیں: "فَأَخْبَرَهُ بِشَرَائِعِ الإِسْلَامِ" کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں شرائع اسلام بتائے۔



٣٦ - بَابٌ: اتِّبَاعُ الجَنَائِزِ مِنَ الإِيْمَانِ

ہمارے نزدیک جنازے کے پیچھے چلنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس میں تعظیم کا پہلو ہے۔ اور شوافع کے نزدیک جنازے کے آگے چلنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس میں شفاعت کا پہلو ہے۔ اور لفظ ''اتباع'' کے مادّے کو دیکھتے ہوئے یہ احناف کے نقطۂ نظر سے زیادہ قریب ہے۔

٤٧ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَنْجُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ وَمُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنِ اتَّبَعَ جِنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيَفْرُغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا، ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ".

تَابَعَهُ عُثْمَانُ الْمُؤَذِّنُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ.

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ جنازے میں شریک ہونا ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''جو شخص کسی مسلمان بندے کے جنازے میں ایمان اور ثواب کی اُمید کے ساتھ شرکت کرے اور نماز و تدفین سے فراغت تک ساتھ رہے تو وہ دو قیراط اجر لے کر لوٹے گا، ہر قیراط اُحُد پہاڑ کے برابر ہوگا۔ اور جو شخص صرف نماز پڑھ کر تدفین سے پہلے لوٹ آئے تو اس کے لیے ایک قیراط کا اجر ہوگا۔''



عثمان المؤذّن (امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ) نے اس روایت کی متابعت کی ہے، فرمایا کہ عوف نے محمد بن سیرین سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی کے مانند روایت کی ہے۔

"واحتِسَابًا" ...... اس لفظ کو لانے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ عموماً اس عمل کو قابل اجر نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو محبّت کے مراسم

میں سے خیال کرتے ہیں، تو یہ نیت سے غفلت کا محل ہے، اس لیے شارع علیہ السلام نے اس پر توجّہ دلائی، تا کہ غفلت نہ برتی جائے اور اجرِ عظیم سے محروم نہ ہوں۔

مسجد میں نماز جنازہ کا حکم:

"حَتّٰى يُصَلّٰى عَلَيْهَا"...... علّامہ قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمایا ہے کہ مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہِ تنزیہی ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ اور علّامہ قاسم رحمۃ اللہ علیہ ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ کی طرح علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ صدرالاسلام علّامہ ابوالیسر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا اساءت ہے، جو مکروہِ تنزیہی و تحریمی کے درمیان کا درجہ ہے۔ ان کی تصانیف چوں کہ اقرب الی الفہم ہیں اس لیے آپ ابوالیسر کی کنیت سے مشہور ہیں، ان کے برعکس ان کے بڑے بھائی فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ابوالعسر کی کنیت سے مشہور تھے، کیوں کہ ان کی تصنیفات کو سمجھنا مشکل تھا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ جائز ہی نہیں ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے لیے مسجد سے ہٹ کر مستقل جگہ بنائی تھی، اگر مسجد میں اجازت ہوتی تو مستقل علاحدہ جگہ بنانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مسجد کے اندر جنازے کی نماز ایک یا دو مرتبہ سے زائد ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو اصل اور ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا۔ علاوہ ازیں نجاشی رحمۃ اللہ علیہ کی (غائبانہ) نمازِ جنازہ کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مسجد سے باہر نکلنا اس بات کی دلیل ہے کہ نمازِ جنازہ مسجد میں مکروہ ہے، حالانکہ اس (غائبانہ) نمازِ جنازہ میں مسجد کے آلودہ ہونے کا بھی کوئی اندیشہ نہیں تھا، پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مسجد میں یہ نماز نہیں پڑھی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نمازِ جنازہ کی جگہوں سے واقف نہ تھے، کیوں کہ آپ نے صرف دو مرتبہ حج کا سفر فرمایا، اس لیے آپ کو جگہوں کی تحقیق کا اتفاق نہیں ہو پایا۔ جب کہ آپ کے شاگرد علّامہ سمہودی رحمۃ اللہ علیہ نے مدینہ منورہ میں لمبے زمانے تک اقامت اختیار فرمائی اور جگہوں کی تحقیق فرمائی، لہٰذا اس جیسے مسائل میں علّامہ سمہودی رحمۃ اللہ علیہ کا قول معتبر ہوگا۔



٣٧ - بَابُ خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ: "مَا عَرَضْتُ قَوْلِي عَلَىٰ عَمَلِي إِلَّا خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ مُكَذِّبًا". وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: "أَدْرَكْتُ ثَلَاثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ عَلَى نَفْسِهِ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَقُولُ: "إِنَّهُ عَلَىٰ إِيمَانِ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ. وَيُذْكَرُ عَنِ الْحَسَنِ: "مَا خَافَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا أَمِنَهُ إِلَّا مُنَافِقٌ". وَمَا يُحْذَرُ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى النِّفَاقِ وَالْعِصْيَانِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ مؤمن کو خوف لگا رہتا ہے کہ کہیں اس کے اعمال اَکارت نہ ہو جائیں اور اس کو پتا بھی نہ چلے۔

ابراہیم تیمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "میں نے جب بھی اپنے قول وعمل کا تقابل کیا تو مجھے ڈر لگا کہ میں کہیں جھٹلانے والا نہ بن جاؤں۔" اور ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "میں تیس صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ملا، ان میں سے ہر ایک خود کے بارے میں نفاق سے ڈرتے رہتے تھے، ان میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ حضرت جبرئیل ومیکائیل جیسا ایمان رکھتے ہیں۔" حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "نفاق سے وہی ڈرتا ہے جو مؤمن ہو اور اس سے وہی مطمئن رہتا ہے جو منافق ہو۔" اور ان امور کا بیان جن سے پرہیز ضروری ہے یعنی نفاق اور معصیت پر بغیر توبہ کیے اصرار کرنا۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ "اور وہ (مؤمنین) اپنے سرزد ہونے والے گناہوں پر جان بوجھ کر اصرار نہیں کرتے۔"



ترجمۃ الباب میں یہ تعبیر آیت کریمہ: ﴿اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ۝۲﴾ [الحجرات:۲] "اس بات کے اندیشے سے کہ تمھارے اعمال بےکار ہو جائیں اور تمھیں پتا بھی نہ چلے۔" سے ماخوذ ہے۔

جان لیں کہ اس ترجمۃ الباب کا ماقبل کے تراجم "بَابُ كُفرٍ دُونَ كُفرٍ" اور "بَابُ الْمَعَاصِيْ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ" سے ربط اور تعلق ہے۔

ترجمۃ الباب کا مقصد:

میرے نزدیک اس ترجمۃ الباب کا حاصل معاصی پر جری ہونے سے ڈرانا ہے، نیز یہ کہ مؤمن کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ سوئے خاتمہ سے ڈرتا رہے، اپنے صلاح وتقویٰ سے مطمئن ہو کر دھوکے میں نہ آجائے، کیوں کہ کفر کبھی عمر کے درمیانی حصے میں تو کبھی آخری حصے میں بھی طاری ہوسکتا ہے۔ والعیاذ باللہ۔ اور یہ کفر تشریعی نہیں بلکہ تکوینی ہوتا ہے، یعنی بہت سی دفعہ بندہ معاصی کا ارتکاب کرتا ہے لیکن ان معاصی کی وجہ سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگتا، لیکن یہ معاصی کبھی موت کے وقت سلب ایمان کا سبب بن جاتے ہیں، اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کفر کی اس نوع سے بچنے کے لیے تنبیہ فرمائی۔

یا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بطورِ خاص ان مرجئہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں۔ چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تردید فرمائی کہ معاصی کی یہ نحوست ہوتی ہے کہ اعمال اَکارت ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ معاصی سلب ایمان کا بھی ذریعہ بن جاتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ماقبل میں "بَابُ المَعَاصِيْ مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ" میں معتزلہ کی تردید فرمائی تھی۔

معتزلہ کی تردید:

معتزلہ کا قوی ترین شبہ یہ ہے کہ معصیت تصدیق میں کمی کی دلیل ہے، مثلاً کسی شخص کو یقین ہو کہ اس بِل میں سانپ ہے، تو وہ اُس میں کبھی ہاتھ نہیں ڈالے گا، تو اسی طرح جو شخص اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ زنا جہنّم میں داخل ہونے کا سبب ہے، تو اسے چاہیے کہ وہ زنا کا ارتکاب نہ کرے، اس کا زنا کا ارتکاب کرنا تصدیق کی کمزوری اور اعتقاد میں کمی کی دلیل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے، بلکہ انسان تصدیق ویقین پر باقی رہتے ہوئے کبھی معاصی کا خطرہ مول لیتا ہے، کیوں کہ اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت ومغفرت پر بھروسہ ہوتا ہے، چنانچہ جب وہ معصیت کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے دِل میں رحمت ومغفرت کی امید رہتی ہے، یہاں تک کہ وہ معصیت میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے چور چوری کرتا ہے، حالانکہ اسے یقین ہوتا ہے کہ چوری کرنا جُرم ہے، جس کی سزا موجودہ حکومت میں قید ہے، پھر بھی دیگر احتمالات اس کے ذہن میں آتے ہیں کہ شاید وہ پکڑا نہیں جائے گا، اور اگر پکڑا بھی جائے گا تو جُرم ثابت نہیں ہو پائے گا، اگر جُرم ثابت بھی ہوجائے تو شاید اسے معاف کردیا جائے گا، وغیرہ، اسی طرح کے احتمالات اس مسئلے میں بھی ہیں کہ انسان معاصی کا ارتکاب کرلیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت پر بھروسہ کرتا ہے، یا یہ سوچتا ہے کہ موت سے پہلے توبہ کرلے گا، وغیرہ۔

حاصل کلام یہ کہ کبھی اسباب میں تزاحم ہوتا ہے کہ کبھی دِل کسی ایک سبب کی طرف مائل ہوتا ہے تو کبھی دوسرے سبب کی طرف، علاوہ ازیں لوگ مختلف فطرت کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں، بعض پر قوتِ شہوانیہ کا غلبہ ہوتا ہے، اس لیے وہ لوگ معاصی کا ارتکاب زیادہ کرتے ہیں اور اجتناب نہیں کرتے، ان کے برعکس بعض لوگ نیکیوں کے کام زیادہ کرتے ہیں، آپ دیکھتے ہیں کہ بہت سے بدکار اور چور زمین میں فساد مچاتے ہیں، حالانکہ وہ روزِ روشن کی طرح جانتے ہیں کہ انھیں مختلف انواع کا عذاب ہوگا، پھر بھی شہوت اور ہوائے نفس سے مغلوب ہوکر وہ لوگ توبہ نہیں کرتے۔

الغرض معاصی کا ارتکاب اُس تصدیق میں نقصان کا سبب نہیں ہے جس پر نجات کا مدار ہے۔

مرجئہ کی تردید:

مرجئہ کا قوی ترین شبہ یہ ہے کہ مؤمنِ عاصی اگر جہنّم میں داخل ہوجائے تو ایمان کا جہنّم میں دخول لازم آئے گا، حالانکہ جب کفر جنّت میں داخل نہیں ہوسکتا تو پھر ایمان جہنّم میں کیسے داخل ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ گنہگار مؤمن جب جہنّم میں داخل ہوگا تو اس کے ایمان کو اس سے علاحدہ کر کے جہنّم کے دروازے پر رکھ دیا جائے گا، جیسے مجرم کے کپڑے قید خانے کے دروازے کے پاس رکھ دیے جاتے ہیں، پھر جب وہ اپنی قید سے رہائی پاتا ہے تو اس کے کپڑے اسے دے دیے جاتے ہیں۔ اسی طرح مؤمنِ عاصی کو جہنّم میں ڈالے جانے کے وقت اس کا ایمان علاحدہ کر دیا جائے گا، پھر گناہوں کے بقدر عذاب بھگتنے کے بعد جب اسے جہنّم سے خلاصی ملے گی تو ایمان عطا کیا جائے گا۔

اور ماقبل میں آپ نے جان لیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں محض تخویف کو ذکر فرمایا ہے، اُن احادیث کی تاویل مقصود نہیں ہے جن میں معاصی پر کفر کا اطلاق ہوا ہے کہ (تاویل کرتے ہوئے یوں کہا جائے) کہ وہ احادیث تخویف پر محمول ہیں نہ کہ تحقیق پر۔ اس کے متعلّق کچھ کلام پہلے بھی گزر چکا ہے، مراجعت کر لی جائے۔

"كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ"...... (جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ حال تھا) تو مرجئہ کے لیے یہ گنجائش کیسے ہوسکتی ہے کہ وہ اپنے ایمان پر مطمئن ہوکر بیٹھ جائیں! مؤمن کی شان تو یہ ہے کہ وہ ہر آن اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔

"أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ" کہنے کا حکم:

رہی بات "أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ" کہنے کے جواز کے بارے میں اختلاف کی تو تحقیق کے بعد اس میں زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے نفسِ ایمان کے باب میں تردّد کسی کے بھی نزدیک

جائز نہیں ہے۔ جب کہ خاتمے کا اعتبار کرتے ہوئے استثنا("أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ" کہنا) تمام کے نزدیک جائز ہے،تو جن حضرات نے استثناء فی باب الایمان کو ممنوع قرار دیا ہے انھوں نے موجودہ حالت کا اعتبار کیا ہے اور جن حضرات نے استثناء فی باب الایمان کو جائز قرار دیا ہے انھوں نے خاتمے کا اعتبار کیا ہے، اس لیے کہ کوئی نہیں جانتا کہ اُس کا خاتمہ کس حالت میں ہوگا؟ ایمان پر یا کفر پر؟ والعیاذ باللہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''واللّٰهِ ما أدْرِي - وأَنَا رَسولُ اللّٰهِ - ما يُفْعَلُ بِي ولَا بِكُمْ'' (صحیح البخاری: رقم: ۷۰۱۸)''اللہ کی قسم! میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا؟ حالانکہ میں اللہ کا رسول ہوں۔''

ایمان میں مؤمنین کے درجات مختلف ہوتے ہیں:

"مَا مِنهُمْ مِنْ أَحَدٍ يَقُوْلُ: "إِيْمَانِيْ عَلىٰ إِيْمَانِ جِبْرِيْلَ وَمِيْكَائِيْلَ"......اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مذکور حضرات اس بات کے قائل تھے کہ ایمان میں مؤمنین کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔''تذکرۃ الحفاظ'' میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح سند سے منقول ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ ''میرا ایمان حضرت جرئیل علیہ السلام کے ایمان کی طرح ہے۔''اور علّامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف (اس جملے میں حرفِ تشبیہ) ''کاف'' اور لفظ ''مثل'' دونوں کا عدمِ جواز منسوب فرمایا ہے۔ الدر المختار میں صاحبین رحمہا اللہ کی ایک روایت میں ''کاف'' کا جواز اور لفظ ''مثل'' کا عدمِ جواز مروی ہے، جب کہ دوسری روایت میں مطلقاً جواز منقول ہے۔ علّامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں روایات کو اس طرح جمع فرمایا ہے کہ ''کاف'' کا جواز اور لفظ ''مثل'' کا عدم جواز اس شخص کے لیے ہوگا جو عربیت سے واقف ہو، دونوں کا عدمِ جواز اس صورت میں ہوگا جب کہ مخاطب صحیح الفہم نہ ہو، ورنہ فی نفسہٖ دونوں جائز ہوں گے۔ پوری بحث کے لیے ردّ المحتار کے باب الطلاق الصریح کو دیکھ لیا جائے۔

میں نے ''خلاصۃ الفتاویٰ'' میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے صرف ایک نقل پائی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اور صاحبین رحمہا اللہ سے نفی ثابت ہے جس کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایمان میں مؤمنین کے درجات مختلف ہوتے ہیں۔

"وَمَا يُحْذَرُ مِنَ الإِصْرَارِ"......لہٰذا جو شخص نفاقِ معصیت پر مُصِر ہوگا اس کے متعلّق خدشہ ہے کہ یہ اِصرار نفاقِ کفر کا سبب بن جائے۔ گویا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کی طرف اشارہ فرمایا ہے جس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''ما أصرَّ من استغفرَ ولَو فعَلَه في اليومِ سَبعين مرةً''

(سنن الترمذی، رقم:۳۵۵۹)''استغفار کرنے والا مُصِر شمار نہ ہوگا، اگر چہ دِن میں ستر مرتبہ گناہ کرلے۔'' حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے۔ اور یہ خوف گنہگاروں پر ہے جیسا کہ ماقبل میں صالحین کے خوف کا ذکر ہے کہ صالحین اپنی ذات پر نفاق کا خوف کرتے تھے، لیکن یہ خوف ان کے صلاح وتقویٰ کی وجہ سے تھا، لہٰذا یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ہمارا ایمان ان کے مقابلے میں قوی ہے اس لیے کہ ہمیں تو نفاق کا خیال تک نہیں گزرتا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم انبیائے کرام علیہم السلام کے بعد خلق خدا میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والے لوگ تھے، اور اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہر وقت اپنے نفس کے متعلّق اندیشے میں رہتا ہے، برخلاف ان لوگوں کے جن کے قلوب اللہ تعالیٰ کے خوف وخشیت سے خالی ہیں، تو وہ اس خوف کے ذائقے سے نابلد ہیں، اور جو ذوق نہ رکھتا ہو اسے معرفت بھی نہیں ہوتی، تو ایسے گنہگاروں پر ان کی بداعمالیوں کی وجہ سے نفاق کا خوف بنا رہتا ہے۔

٤٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ قَالَ: "سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمُرْجِئَةِ، فَقَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ".

ترجمہ: زُبید فرماتے ہیں کہ میں نے ابووائل سے مرجئہ کے (دعوے کے) بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ مجھ سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد بیان فرمایا کہ ''مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اسے قتل کرنا کفر ہے۔''



فسق پر کفر کا اطلاق:

"وَقِتَالُهُ كُفْرٌ"...... یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ چوں کہ کفر کا مقابلہ فسق سے ہے اس لیے یہاں کفر سے مُراد وہ کفر ہوگا جو ملّت اسلامیہ سے خارج کردے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فسق پر کفر کا اطلاق تغلیظاً کیا گیا ہے، اگر یہ کہا جاتا کہ مسلمان کو قتل کرنا فسق ہے، تو گالی دینے اور قتل کرنے کا درجہ یکساں ہوجاتا، حالانکہ قتل کرنا گالی دینے سے زیادہ سخت ہے، تو اسی شدّت کے اظہار کے لیے اس پر کفر کا اطلاق کیا گیا، اِس کو محدثین کی اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث تغلیظ پر محمول ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اس باب میں حدیث نے قرآن کا اسلوب اختیار کیا ہے، اس لیے کہ اللہ ربّ العزت نے قتل کی

سزا خلود فی النار ذکر فرمائی ہے، خواہ خلود فی النار کسی بھی معنیٰ میں ہو، چنانچہ حدیث شریف میں بھی قرآنِ پاک کی پیروی میں کہا گیا کہ مسلمان کو قتل کرنا کفر ہے، اگر چہ اس کفر کا حکم دنیا میں فقہاء کی جانب سے نہیں ہوگا، مگر حدیث پاک میں ایسی تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں جو عمل کے لیے داعی ہوں، تو لامحالہ اس میں شدّت برتی جائے گی۔

علّامہ دوانی فرماتے ہیں کہ یہ وعید ہے، اور وعید کے خلاف کرنا جائز ہے۔لیکن آپ جانتے ہیں کہ یہ انشاء ہے، خبر نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب یہ دیا ہے کہ یہ تشبّہ پر محمول ہے، جیسے ارشادِ نبوی ہے کہ ''لا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ'' (صحیح البخاری، رقم: ۷۰۸۰) ''میرے بعد تم کافر نہ بن جانا کہ آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے لگو۔'' یہ سب کو معلوم ہے کہ قتل کرنے کی وجہ سے کوئی مؤمن کافر نہیں بن جاتا، لیکن چوں کہ قتال مسلمان اور کافر کے درمیان ہوتا ہے، نہ کہ دو مسلمانوں کے درمیان، لہٰذا جو بھی اپنے مؤمن بھائی کی گردن اُڑائے اور اُس کے ساتھ قتال کرے تو گویا اس نے کفّار کی مشابہت اختیار کی اور ایسا کام کیا جو کفّار کرتے ہیں، اور جو شخص کسی غیر مسلم قوم کی مشابہت اختیار کرے وہ ان ہی میں سے ہوتا ہے۔ میرے نزدیک یہی جواب پسندیدہ ہے۔ واللہ اعلم۔

فائدہ:

آپ نے پہلے سن لیا ہے کہ ان چار ابواب میں ربط اور مناسبت ہے:

(۱)بَابُ المَعَاصِيْ مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ. (۲)بَابُ كُفْرٍ دُوْنَ كُفْرٍ. (۳)بَابُ ظُلْمٍ دُوْنَ ظُلْمٍ. (٤)بَابُ خَوْفِ المُؤْمِنِ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ.

ان ابواب میں مشہور قول کے مطابق اس مضمون کی طرف اشارہ ہے جس کو میں نے علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے نقل کیا، نیز اُن احادیث کی تاویل ہے جن میں معاصی پر کفر کا اطلاق ہوا ہے۔ اور مجھے جو بات سمجھ میں آئی آپ کے سامنے واضح کر دی ہے۔ چوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا کلام مبہم ہے اس لیے ہر ایک کو اپنے نقطۂ نظر کے مطابق رُخ کرنے کی گنجائش ہے۔

رہی بات اس حدیث میں ابووائل سے مرجئہ کے بارے میں سوال کیا جانے پر ان کے جواب کی مطابقت کی تو حدیث کا مقتضا مسلمان کے حق کی تعظیم ہے اور بلا وجہ مؤمن کے بارے میں سب وشتم پر فسق اور قتال پر کفر کا حکم لگایا گیا ہے، تو گویا حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ مرجئہ کی بات درست کیسے ہوسکتی ہے؟ جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ فرما رہے ہیں!

۴۹ - أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ، فَتَلَاحَىٰ رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: "إِنِّي خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَإِنَّهُ تَلَاحَىٰ فُلَانٌ وَفُلَانٌ، فَرُفِعَتْ، وَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُم، الْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ وَالتِّسْعِ وَالْخَمْسِ".

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیلۃ القدر کے بارے میں خبر دینے کے لیے باہر تشریف لارہے تھے کہ دو مسلمان آپس میں جھگڑ رہے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''میں تمھیں لیلۃ القدر کی خبر دینے کے لیے نکلا تھا، اسی وقت فلاں اور فلاں نے آپس میں جھگڑا کیا تو (من جانب اللہ) اس کی تعیین اٹھالی گئی، ممکن ہے کہ اسی میں تمھارے لیے خیر ہو، تم لیلۃ القدر کو ساتویں، نویں اور پانچویں رات میں تلاش کرو۔''



ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت:

"فَتَلَاحَىٰ رَجُلَانِ"...... ''تلاحیٰ'' کے معنی تنازع کے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مخاصمہ میں آواز کا بلند ہونا لازمی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے آواز بلند کرنا بنصِ قرآن عمل کو بے کار کر دینے کا سبب ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ۝﴾[الحجرات : ۲]

''اے ایمان والو! تم اپنی آوازوں کو نبی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی آواز سے بلند مت کیا کرو اور اُن کے ساتھ اِس طرح بلند آواز سے بات (بھی) نہ کیا کرو جیسے تم ایک دوسرے سے بلند آواز کے ساتھ کرتے ہو (ایسا نہ ہو) کہ تمھارے سارے اعمال ہی غارت ہو جائیں اور تمھیں (اعمال کے برباد ہو جانے کا) شعور تک بھی نہ ہو۔''

اور اس سے حدیث پاک کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت واضح ہو جاتی ہے۔ بہت سے شارحین پر یہ حقیقت

مخفی ہے۔

"فَرُفِعَتْ" ......ایک قوی روایت کے ظاہر سے یہ لگتا ہے کہ لیلۃ القدر اس امّت سے اُٹھالی گئی ہے۔ میں جواباً کہتا ہوں کہ اس سے مُراد لیلۃ القدر کی تعیین کا علم قطعی ہے، نفسِ لیلۃ القدر کا اٹھالیا جانا مُراد نہیں ہے، جیسا کہ شیعہ کی خام خیالی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں لیلۃ القدر کی تلاش کا حکم دیا گیا ہے، اگر یہ رات ہی اٹھالی جاتی تو اس کی تلاش وجستجو کا کیا مطلب؟ اور اسی سے اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت دوسری طرح بھی ظاہر ہوتی ہے کہ جیسے آپسی تنازع لیلۃ القدر کا علم اٹھا لیے جانے کا سبب بنا تو اسی طرح معصیت بھی حبطِ عمل کا سبب بن سکتی ہے۔

شب قدر کی تلاش:

"فِيْ السَّبْعِ" ......شارحین عام طور سے اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ان طاق راتوں میں سے کسی ایک رات میں لیلۃ القدر تلاش کرنے کا حکم ہے۔ میرے نزدیک مُراد لیلۃ القدر کی تلاش کے لیے تمام راتوں کو عبادت میں گزارنا ہے، لیلۃ القدر اگرچہ طاق راتوں میں ہے، نہ کہ جفت راتوں میں، لیکن عبادت تمام راتوں میں مطلوب ہے، گویا کہ لیلۃ القدر کی تلاش دس، سات یا پانچ راتوں میں عبادت کے ذریعے ہوگی، اور یہی نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے معمول سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اگر آپ پورے مہینے کو عشروں میں تقسیم کریں تو لیلۃ القدر آخری عشرے میں ہوگی، اگر ہفتوں میں تقسیم کریں تو آخری ہفتے میں ہوگی اور اگر پانچ کے عدد پر تقسیم کریں تو آخری پانچویں حصے میں ہوگی، بہر حال ان میں سے طاق حصے میں ہوگی۔ اگرچہ اس سے قبل آپ نے یہ بات نہ سنی ہو، لیکن ان شاء اللہ تحقیق یہی ہوگی۔



٣٨ - بَابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ لَهُ

ثُمَّ قَالَ: "جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ". فَجَعَلَ ذٰلِكَ كُلَّهُ دِينًا، وَمَا بَيَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِوَفْدِ عَبْدِ الْقَيْسِ مِنَ الْإِيمَانِ وَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾

ترجمہ: یہ باب ہے اس بیان میں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے ایمان، اسلام، احسان اور قیامت کے علم کے متعلّق سوال کیا اور نبی کریم ﷺ نے اس کی وضاحت فرمائی۔ پھر یہ ارشاد فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام تمھیں تمہارا دین سکھانے کے لیے آئے تھے، تو گویا آپ ﷺ نے ان تمام امور کو دین قرار دیا، اس کے علاوہ اس باب میں ایمان کی وہ وضاحت بھی ہے جو آپ ﷺ نے وفدعبدالقیس کے سامنے فرمائی تھی، نیز اللہ ربّ العزت کے ارشاد کی وضاحت کہ ''جو شخص دین اسلام کے علاوہ کسی اور دین کو چاہے گا تو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔''



کیا اسلام اور ایمان کے درمیان مغایرت ہے؟

اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اُس وہم کو دور کرنا ہے جو آپ کی اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان ایک ہیں، حالانکہ یہ حدیث دونوں کی مغایرت پر دلالت کرتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر کے مطابق اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی ایک شرعی حقیقت اور ایک لغوی حقیقت ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی تکمیل کے لیے لازم ہے، لہٰذا جیسے عمل کرنے والا جب تک اعتقاد کا پابند نہ ہو کامل مسلمان نہیں ہوسکتا اسی طرح اعتقاد رکھنے والا بھی عمل کے بغیر کامل مؤمن نہیں ہوسکتا۔ اور جہاں اسلام کی جگہ ایمان کا اطلاق ہو یا اس کے برعکس ہو، یا دونوں میں سے کسی ایک کا اطلاق کر کے دونوں کو مُراد لیا

جائے تو یہ اطلاق مجازاً ہوگا جہاں سیاق وسباق سے مُراد واضح ہوگی۔ پھر اگر دونوں مقامِ سوال میں استعمال ہوں تو دونوں حقیقی معنی پر محمول ہوں گے۔ اور اگر دونوں ایک ساتھ مذکور نہ ہوں، یا مقام سوال کا نہ ہوتو قرائن کو دیکھتے ہوئے حقیقت یا مجاز میں سے کسی ایک پر محمول کرنا ممکن ہوگا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام جب بصورتِ مقابلہ جمع ہوں تو دونوں ایک دوسرے سے مغایر ہوں گے، اور جہاں دونوں میں سے کسی ایک کا اطلاق ہوتو وہ دوسرے کا عین ہوگا، جیسا کہ مترادفات کا استعمال ہوتا ہے کہ جب دو مترادف جمع ہوں تو اس مقام پر بطورِ خاص دونوں کے الگ الگ معنیٰ مُراد لیے جاتے ہیں۔

اور اس صورت میں حدیث جبرئیل میں اسلام و ایمان کے درمیان کا فرق مقامی ہوگا اور حدیث کی دلالت اس بات پر نہ ہوگی کہ اسلام اور ایمان آپس میں حقیقۃً متغایر ہیں۔ اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفدِ عبدالقیس کے سامنے یہ وضاحت فرمائی تھی کہ ایمان ہی اسلام ہے، کیوں کہ وفد عبدالقیس کے قصے میں ایمان کی تفسیر ان ہی امور سے فرمائی جن سے یہاں اسلام کی تفسیر فرمائی ہے۔

اور اس جواب کے ضمن میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مذہب پر آیت کے ذریعے یہ استدلال فرمایا کہ آیت کریمہ اس بات کو صراحۃً بیان کر رہی ہے کہ دین اور اسلام ایک ہی چیز ہیں، تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب سے بظاہر معارضہ معلوم ہوتا ہے، لیکن غور کرنے سے حل ہوجاتا ہے۔

یہاں ایک دوسرے طریقے سے بھی جواب کی تقریر ہوسکتی ہے کہ آیت کریمہ: ﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ قف﴾ [آل عمران:۱۹] سے دین اور اسلام کے درمیان اتحاد ثابت ہو رہا ہے، نیز اسلام اور ایمان کا اتحاد وفدِ عبد القیس والی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے، تو تمام میں اتحاد ثابت ہوگیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جواب کی وضاحت نہیں فرمائی، اور یہ آپ کا معمول ہے کہ جواب کے مضامین کی جانب اشارہ فرماتے ہیں لیکن اپنی مُراد واضح نہیں فرماتے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب درست نہیں ہے، کیوں کہ تغایر مقامی اُس صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ دونوں لفظ ایک ہی عبارت میں ہوں، اور یہاں اولاً سوال صرف ایمان ہی کے متعلّق ہوا ہے، اور اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ نہیں جانتے تھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام اس کے بعد اسلام کے متعلّق بھی سوال کریں گے، لہٰذا یہاں تغایر مقامی کے ذریعے جواب نہیں دیا جاسکتا۔ یہاں تو اولاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی جانب سے ایمان کی حقیقت کو ذکر فرمایا، اسلام کے مفہوم کو مدّنظر رکھے بغیر۔ پھر جب دوسرا سوال اسلام کے متعلّق کیا گیا تو نیز اسی طرح جواب دیا۔ لہٰذا یہاں مقام کے

اعتبار سے فرق کا جواب درست نہ ہوگا۔

ہاں اگر سوالات کا سلسلہ ایک ہی عبارت میں ہوتا اور پھر بھی نبی کریم ﷺ اسی طرح جواب ارشاد فرماتے تو یہ تغایر مقامی ہوسکتا تھا۔لہٰذا میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ جواب سائل کے علم اور اس کے فہم کا لحاظ کرتے ہوئے دیا جاتا ہے، چوں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوال اور حال سے آپ کا کمالِ فطانت معلوم ہورہا تھا اس لیے نبی کریم ﷺ نے ہر ایک کی حقیقت علاحدہ مفصلاً ذکر فرما کر جواب ارشاد فرمایا۔ برخلاف وفدِ عبدالقیس کے، کیوں کہ ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، لہٰذا حضور اکرم ﷺ نے بصورتِ اجمال جواب دینے پر اکتفا فرمایا اور حقائق کو واضح کرنے کی جانب توجّہ نہیں فرمائی۔

حاصل یہ نکلا کہ نبی اکرم ﷺ نے دونوں حدیثوں میں مخاطب کے حال کی رعایت فرمائی ہے، جیسے لوگوں کو وعظ و نصیحت کرنے والا ان دواعی کا لحاظ کرتا ہے جو عمل پر اُبھارنے والے ہوں، چنانچہ بہت سی مرتبہ ضعیف روایات کو بھی ترغیب وترہیب کے لیے بیان کر دیتا ہے اور اپنے کلام میں زیادہ تفصیل نہیں کرتا، بلکہ کہتا ہے کہ نماز چھوڑ دینے والا کافر ہے، یہ نہیں کہے گا کہ تارکِ صلوٰۃ کفر دون کفر کا ارتکاب کرنے والا ہے۔ برخلاف اس معلم کے جو حقائق کو ظاہر کرنے کے پیچھے لگ جاتا ہے تو پورے معاملے کی حقیقت کو ذکر کرتا ہے، لغزشوں پر تنبیہ کرتا ہے اور متعلقات کو تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ لہٰذا حدیث جبرئیل کا حاصل علم سکھانا اور حقیقت کو واضح کرنا ہے، جیسے معلم کرتا ہے، اور یہی اس حدیث کے سیاق سے قریب تر ہے، برخلاف حدیث وفدِ عبدالقیس کے، جس کا حاصل عمل پر اُبھارنا ہے۔ اور ایسے مواقع میں اجمال سے کام لیا جاتا ہے اور مزید تفصیلات سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

---

٥٠ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ، فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ". قَالَ: "مَا الإِسْلَامُ؟" قَالَ: "الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ". قَالَ: "مَا الإِحْسَانُ؟" قَالَ: "أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ". قَالَ: "مَتَى السَّاعَةُ؟" قَالَ: "مَا الْمَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الإِبِلِ الْبُهْمُ فِي الْبُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ". ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ

عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ الْآيَةَ، ثُمَّ أَدْبَرَ، فَقَالَ: "رُدُّوهُ". فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: "هٰذَا جِبْرِيلُ، جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ". قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: "جَعَلَ ذٰلِكَ كُلَّهُ مِنَ الإِيمَانِ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دِن نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لوگوں کے درمیان تشریف فرما تھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے اور عرض کیا کہ ایمان کیا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''ایمان یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی ملاقات پر اور اس کے رسولوں پر یقین رکھو، اور مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کیے جانے پر یقین رکھو۔'' حضرت جبرئیل علیہ السلام نے سوال کیا کہ اسلام کیا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''اسلام یہ ہے کہ تم صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، نماز قائم کرو، فرض زکوٰۃ ادا کرو اور رمضان کے روزے رکھو۔'' حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دریافت کیا کہ احسان کیا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''تم اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو، پھر اگر تم اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ پا رہے ہو تو وہ تو تمھیں دیکھ ہی رہا ہے۔'' حضرت جبرئیل علیہ السلام نے سوال کیا کہ قیامت کب آئے گی؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''قیامت کے متعلّق جس سے سوال کیا جارہا ہے وہ سائل سے زیادہ نہیں جانتا، میں تمھیں اس کی نشانیاں بتاتا ہوں کہ جب باندی اپنے آقا کو جنے گی۔ اور جب اونٹوں کو چرانے والے کالے بڑی بڑی عمارتوں پر فخر کریں گے۔ (قیامت کا علم) ان پانچ باتوں میں سے ہے جن کو صرف اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔'' پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آیت کریمہ: ﴿إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان:٣٤] پوری تلاوت فرمائی، پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام واپس چلے گئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''انھیں واپس بُلاؤ۔'' لیکن لوگوں نے کچھ نہیں دیکھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''یہ جبرئیل علیہ السلام تھے جو لوگوں کو ان کا دین سکھانے آئے تھے۔''

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان تمام امور کو دین قرار دیا۔



"بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ" ...... ''بروز'' کے معنیٰ ظہور ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صحابہ کے درمیان تشریف فرما ہوتے تھے، اگر کوئی اجنبی شخص آتا تو وہ پہچان نہیں پاتا تھا کہ ان میں سے اللہ

کے رسول کون ہیں؟ صحابۂ کرام نے آپ ﷺ سے اجازت لے کر ایک خاص جگہ بنائی جس سے اجنبی شخص آپ ﷺ کو پہچان سکے، راوی کہتے ہیں کہ ہم نے آپ ﷺ کے لیے مٹّی کا ایک ٹیلہ بنایا تھا جہاں آپ تشریف فرما ہوتے۔

"الإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ"......سوال کے جواب میں نبی اکرم ﷺ نے غائب چیزوں کا تذکرہ فرمایا، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق گزر چکی کہ ایمان کا تعلق مغیبات سے ہے۔[1]

"وَبِلِقَائِهِ"...... یہ دین اسلام کا وہ جز ہے جس سے دین اسلام دیگر تمام ادیانِ باطلہ سے ممتاز ہوجاتا ہے۔

اہل یونان کے نزدیک علوم حقہ کا حصول نفوس کو ہوتا ہے:

اہل یونان کا عقیدہ یہ ہے کہ علومِ حقہ کا حصول نفوس کو ہوتا ہے جب وہ اجسام سے جدا ہوتے ہیں، اس وقت تمام اشیاء نفوس کے لیے قابل مشاہدہ ہوتی ہیں، جن کے ذریعے ایک خاص سرور حاصل ہوتا ہے اور یہی سرور نفوس کے حق میں جنّت ونعمت ہے۔ اور اگر نفوس کو یہ علوم حاصل نہ ہوں، یا علوم تو حاصل ہوں لیکن خلافِ واقعہ ہوں تو ان نفوس پر دائمی غم رہتا ہے اور یہی ان کے لیے جہنّم اور اس کا عذاب ہے۔ ان کے نزدیک ملائکہ کی جگہ عقول ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی ملاقات ان کے نزدیک محال ہے۔

اور ہندوستانی ہنود اجسام میں الوہیت کے حلول کے قائل ہیں، جن کو یہ لوگ ''دیوتا'' اور ''اوتار'' کا نام دیتے ہیں اور ان کی پرستش کرتے ہیں، نیز تناسخ کا نظریہ بھی رکھتے ہیں۔

چنانچہ دین سماوی کے ماننے والوں کے علاوہ اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ملاقات کا قائل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ [الکھف : ۱۱۰]

''پس جو شخص اپنے رب سے ملاقات کا یقین رکھتا ہو تو اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے۔''

پھر یہ جان لیں کہ دنیا اور قیامت کے درمیان کوئی ایسی مسافت نہیں ہے کہ قیامت تک پہنچنے کے لیے اس مسافت کو طے کرنا پڑے، بلکہ اسی دنیا سے اس کے فنا کے بعد قیامت ظاہر ہوگی، جیسے درخت بیج سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولاً بیج پھٹتا ہے، پھر اس کا چھلکا الگ ہوجانے سے اس بیج کی صورت فنا ہوجاتی ہے، پھر اس کے درمیان سے درخت ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح دنیا بھی پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوکر فنا ہوجائے گی اور اسی سے قیامت کا ظہور ہوگا، قیامت اس کے علاوہ کسی اور

[1] کتاب الایمان کے شروع میں ایمان کے لغوی معنی کی بحث کے تحت علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ملاحظہ فرمائیں۔

جگہ قائم نہیں ہوگی بلکہ اِسی جگہ کو اس کے لیے ہموار کیا جائے گا۔

برزخ ومحشر اور اس میں پیش آنے والے مراحل کی تمثیل کے متعلّق میرا ایک فارسی قصیدہ ہے۔

"وَلَا تُشْرِكَ بِهٖ"......اس میں طرد وعکس یعنی دونوں جانب سے کلام کا احاطہ ہے۔

احسان کیا ہے؟

"مَا الإِحْسَانُ"......حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں دو حالتوں کی جانب اشارہ فرمایا ہے، جن میں سے اعلیٰ حالت یہ ہے کہ دِل سے مشاہدۂ حق کا غلبہ رہے، اتنا کہ گویا بندہ اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہو، یہ حال "كَأَنَّكَ تَرَاهُ" میں بیان ہوا۔ یعنی اللہ تعالیٰ بھی تمھیں دیکھ رہے ہیں۔ اور دوسری حالت یہ ہے کہ یہ استحضار رہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس پر مطلع ہیں اور اس کے ہر عمل کو دیکھ رہے ہیں، یہ حال "فَإِنَّهٗ يَرَاكَ" میں بیان ہوا ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ تم اگر اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہوتے اور وہ تمھیں (واقعی) دیکھ رہے ہیں تو جس طرح تمام آداب کی رعایت کے ساتھ عبادت کرتے تو اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ آپ کو دیکھ رہے ہیں لہٰذا اس کی عبادت میں صفت احسان پیدا کیجیے۔ الغرض حدیث کا حاصل یہ ہے کہ اگر تم واقعۃً اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ پا رہے ہو تب بھی صفت احسان کے ساتھ ہی عبادت جاری رکھیے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ تو آپ کو دیکھ ہی رہے ہیں۔

جان لیں کہ لفظ احسان نیکیوں کی تمام انواع مثلاً اذکار اور اشغال وغیرہ کو شامل ہے، اذکار اورادِ مسنونہ کو کہا جاتا ہے، مشائخ جن کو ضرب اور کیفیات وغیرہ کہتے ہیں ان کو اَشغال کہا جاتا ہے۔ اور ''نسبت'' صوفیاء کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسے خاص ربط کو کہا جاتا ہے کہ جو خالقیت ومخلوقیت کے علاوہ ہوتا ہے، تو جس بندے کو ربط عام (خالقیت ومخلوقیت) کے علاوہ خاص ربط حاصل ہو جائے اسے ''صاحب نسبت'' کہا جاتا ہے۔

تصوّف میں مشہور سلسلے چار ہیں: (۱) سہروردیہ (۲) قادریہ (۳) چشتیہ (۴) نقشبندیہ۔ سلسلۂ سہروردیہ ہمارے اجداد میں دس پشتوں سے متصلاً چلا آ رہا ہے۔ پھر جو اوامر ونواہی اور وعدوعید ہم تک پہنچے ہیں انھیں شریعت کہا جاتا ہے۔ اور ان اخلاق سے متصف ہونے کو طریقت کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت (حصولِ طریقت کے بعد) اعمال میں ایمانی رنگ پیدا ہوتا ہے جیسا کہ سلف صالحین میں تھا۔ ورنہ آج کل تو علم ہے لیکن عمل ندارد، ایمان تو ہے لیکن اعضاء وجوارح میں تصدیق نظر نہیں آتی، حال یہ ہو گیا ہے کہ ''رُبَّ تالٍ للقرآنِ والقُرآنُ يَلعَنُه'' ''بہت سے قرآنِ پاک کی تلاوت کرنے والے ایسے ہوتے ہیں جن پر قرآن لعنت کرتا ہے۔'' پھر قیمتی مقصد اور بلند ترین غایات کا حصول حقیقت کہا جاتا

ہے۔اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ طریقت وشریعت ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں ہیں جیسا کہ عوام کا خیال ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ ایک علم وہ ہوتا ہے جس پر عالم عمل کرنے کو آمادہ نہیں ہوتا۔اور ایک علم وہ ہوتا ہے جو عالم پر غالب آ کر اس کے اعضاء کو طاعات میں استعمال کرواتا ہے،سلف صالحین کے نزدیک یہی ایمان ہے۔اور یہی مراد ہے میرے اس قول کی کہ ایمان باطن سے ترقّی کرتے ہوئے اعضاء وجوارح کی طرف بڑھتا ہے، جب کہ اسلام ظاہر سے داخل ہوکر باطن کی طرف آتا ہے،تو تصدیق جب غالب آ کر اعضاء وجوارح سے عمل کروانے لگے تو اسلام اور ایمان کا مصداق ایک ہوجائے گا۔اتحادِ مسافتین سے یہی مُراد ہے۔"أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ" میں اسی مقام کی جانب اشارہ ہے، کیوں کہ جوارح سے متعلّق عبادت جب خشوع وخضوع کے ساتھ صادر ہوتو ایمان اعضاء کی طرف ترقّی کرتا ہے، اسلام قلب میں راسخ ہوجاتا ہے اور دونوں مسافتیں متحد ہوجاتی ہیں۔اور اس حالت میں اسلام اور ایمان کا مصداق ایک ہوجاتا ہے۔

برخلاف اس حالت کے جب تصدیق صرف دل میں ہی رہ جائے، اعضاء میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو، یا اسلام اعضاء ہی میں منحصر ہوکر رہ جائے اور صفت احسان حاصل نہ ہوتو اسلام صرف اعضاء ہی میں باقی رہے گا، وہ دِل میں سرایت نہیں کرے گا، لہٰذا یہ اسلام ایمان نہیں ہے اور نہ یہ ایمان اسلام ہے۔ہم نے پہلے بھی اس کو ذکر کردیا ہے۔[1]

"مَا المَسْؤُوْلُ عَنْهَا" ......رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "لَسْتُ أَعْلَمَ مِنْكَ" میں اس بارے میں آپ سے زیادہ نہیں جانتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ صراحت سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔جیسا کہ ارشادِ ربّانی ہے:

﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهِ﴾ [یوسف: ۲۳] یہ بھی ابلغ ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

"إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ" ......یعنی اصول فروع بن جائیں گے اور فروع اصول بن جائیں گے، مراد یہ ہے کہ قربِ قیامت میں معاملات اُلٹ جائیں گے۔اس کی کئی اور بھی شرحیں کی گئی ہیں جن میں سے اکثر میرے نزدیک مرجوح ہیں۔ ہمارے قول کی تائید اس ارشادِ نبوی سے بھی ہوتی ہے کہ ’’إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلى غيرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ‘‘ (صحیح البخاری، رقم: ۵۹) ’’جب معاملات نااہل کے سپرد کیے جائیں تو قیامت کا انتظار کرو۔‘‘ لہٰذا یہی لائق قبول ہے، اس لیے ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔

پھر حدیث پاک کے اس جملے کو امّ ولد کی بیع کے جواز وعدمِ جواز کے لیے دلیل بنانا بے محل ہے۔اس لیے ہم اس بحث سے صرفِ نظر کر رہے ہیں۔

---

[1] اسلام اور ایمان کے درمیان نسبت کی بحث کے تحت اسے ملاحظہ فرمائیں۔

مغیبات خمسہ کا علم:

"فِيْ خَمْسٍ"......یعنی قیامت کے وقت کا علم مغیباتِ خمسہ میں سے ہے۔ پھر جان لیں کہ یہ پانچوں امور چوں کہ امورِ تکوینیہ میں سے ہیں، نہ کہ امورِ تشریعیہ میں سے، اس لیے اللہ ربّ العزت نے اپنے کسی بھی نبی کو ان پر مطلع نہیں فرمایا، الا ماشاء اللہ۔ اور ان مغیباتِ خمسہ کی کنجیاں اپنے پاس رکھی ہیں۔ ﴿وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ﴾ [الأنعام : ۵۹] اس لیے کہ انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت امورِ تشریعی کی غرض سے ہوئی ہے، لہٰذا ان کے لیے علومِ تشریعی مناسب ہیں، نہ کہ علومِ تکوینی۔

پھر ان مغیباتِ خمسہ سے مُراد ان کے اصول ہیں، رہی بات جزئیات کے علم کی تو ان میں سے کچھ باتیں اولیاءاللہ کو عطا ہوتی ہیں، کیوں کہ جزئیات کا علم حقیقۃً کوئی علم نہیں ہے، اس لیے کہ جزئیات میں تغیّرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ نیز اس لیے بھی کہ علمِ جزئی سے دوسرا علمِ جزئی حاصل نہیں ہوتا، تو گویا جزئی کا علم کوئی علم ہی نہیں ہے۔ علم تو اسے کہا جاتا ہے جس سے اُس نوع کے جمیع افراد کا علم حاصل ہو، اور یہ علمِ اصول ہی ہوسکتا ہے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ہزاروں مصنوعات یورپ سے ہم تک پہنچتی ہیں جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور جانتے ہیں، لیکن ہمیں ان مصنوعات کے اصول کا علم نہیں ہوتا، تو ان جزئیات سے ہمیں کونسا علم حاصل ہوگیا؟ البتہ حقیقی علم وہ علمِ کلّی ہے جس کے ذریعے صاحب علم اُس نوع کی تمام جزئیات کا علم حاصل کرسکے اور ان کے حقائق پر مطلع ہوسکے۔ اسی علمِ کلّی کی جانب اللہ ربّ العزت نے لفظ "مَفَاتِح" کے ذریعے اشارہ فرمایا، اس لیے کہ جب آپ کو چابی مل جائے تو آپ تمام مقفّل چیزوں کو جب چاہیں کھول سکتے ہیں، یہ محض علمِ کلّی کی شان ہوتی ہے جس میں سے سوائے چند جزئیات کے کسی کو عطا نہیں ہوا۔

بہر حال علمِ کلّی جو کنجی کی طرح ہے تو وہ آپ کے رب ہی کے پاس ہے جس پر کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ اور اس صورت میں ﴿لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ﴾ میں حصر کسی بھی تاویل کے بغیر درست ہوگا۔

رہی بات مغیباتِ خمسہ کی تخصیص کی، حالانکہ ان کے علاوہ دیگر بہت سی اشیاء کا اصولی علم بھی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ تو اس کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ تمام انواع ہیں جو مغیباتِ خمسہ کی طرف راجع ہیں۔

میرے نزدیک تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سائل کا سوال ان ہی پانچ باتوں سے متعلّق ہے، جیسا کہ اس آیت کریمہ کے شانِ نزول میں علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ''لباب النقول فی اسباب النزول'' اور ''الدر المنثور'' میں ذکر فرمایا ہے۔

  

٣٩ - بَابٌ

٥١ - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ هِرَقْلَ قَالَ لَهُ: سَأَلْتُكَ: "هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟" فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذٰلِكَ الْإِيمَانُ حَتّٰى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ: "هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟" فَزَعَمْتَ أَنْ لَا، وَكَذٰلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ ہرقل نے ان سے کہا تھا کہ ''میں نے پوچھا کہ ان کی تعداد بڑھ رہی ہے یا گھٹ رہی ہے؟ تم نے جواب دیا کہ بڑھ رہی ہے، دراصل ایمان کا حال یہی ہوتا ہے (کہ وہ بڑھتا رہتا ہے) یہاں تک کہ مکمّل ہوجائے۔ میں نے سوال کیا کہ کیا کوئی اُن کے دین میں داخل ہونے کے بعد بیزار ہوکر روگردانی کرتا ہے؟ تو تم نے جواب دیا کہ نہیں، درحقیقت ایمان کی بشاشت جب دِلوں میں پیوست ہوجاتی ہے تو کوئی اس سے بیزار نہیں ہوتا۔''



یہ باب بلاترجمہ ہے۔ اور مناسبت ظاہر ہے، کیوں کہ ہرقل تورات کا عالم تھا، اس نے دین پر ایمان کا اطلاق کرتے ہوئے کہا کہ ''کیا کوئی نبی کے دین سے بیزار ہوکر مرتد ہوجاتا ہے؟'' پھر ہرقل نے کہا کہ ''ایمان کی حقیقت بھی اسی طرح ہے۔'' ہرقل کے اس قول سے پتا چلتا ہے کہ اس کے نزدیک بھی دین اور ایمان ایک ہیں۔

یہ حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقصد ومُراد کے بیان میں ماقبل کی حدیث سے زیادہ ظاہر اور واضح ہے، اس لیے کہ ماقبل کی حدیث میں دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور احسان کے مجموعے پر ہے، جس کے آخر میں فرمایا کہ ''حضرت جبرئیل علیہ السلام لوگوں کو ان کا دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔''

اس میں اس سوال کی گنجائش رہتی ہے کہ محلِ نزاع تو دین وایمان کا متحد ہونا ہے، ان تینوں کے مجموعے کا دین ہونا محلِ نزاع نہیں ہے۔ جب کہ اس باب کے تحت لائی گئی روایت دین وایمان کے متحد ہونے کو صراحۃً بیان کررہی ہے، لہٰذا یہ حدیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقصد کے لیے زیادہ واضح ہے۔ پھر اس حدیث میں لفظ ''بشاشت'' سے مرتبۂ احسان کی طرف اشارہ ہے۔

٤٠ - بَابُ فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ

یہاں استبراء سے مُراد احتیاط فی الدین ہے، یہ اگرچہ کچھ جہات کے اعتبار سے خارج از دین ہے لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو بھی دین کا حصّہ قرار دیا ہے، یعنی جب انسان ضروریاتِ دین کی حفاظت کرلے اور اس کے بعد دین میں شکوک وشبہات سے دور رہنے کے لیے احتیاط سے کام لے تو کیا اس کو بھی دین کا حصّہ شمار کیا جائے گا؟ حالانکہ اس نے پہلے ہی ضروریاتِ دین کو محفوظ کرلیا ہے، اس حدیث سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ بھی دین کا حصّہ ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے دین سے زائد چیز ہے۔ یہ دین وایمان کی ایک اور تقسیم ہے کہ ایک ایسا شخص جس نے اپنے دین کی حفاظت کی اور دوسرا وہ جس نے دین کی حفاظت نہیں کی۔ اور ظاہر بات ہے کہ جس نے اپنے دین کی حفاظت کی ہوا سے دیگر لوگوں پر فضیلت حاصل ہے، اس سے ایمان میں مراتب کے ثبوت پر دلالت ہوتی ہے۔

پھر یہ فرق یاد رکھیں کہ ''عبادت'' ایک امر وجودی ہے۔ ''زہد'' نام ہے دنیا میں رغبت کم ہونے کا۔ اور ''ورع'' شبہات سے بچنے کا نام ہے، لہٰذا ''ورع'' ایک امر عدمی ہے۔

حدیث الباب کی اہمیت:

جاننا چاہیے کہ یہ حدیث بہت اہم ہے، کئی علماء وفضلاء نے اس کی شرح کی ہے، اس پر کئی مستقل رسالے لکھے لیکن اس حدیث کے موضوع کو سمجھنے کے لیے ائمۂ مجتہدین کی شرح کی ضرورت ہے، غیر مجتہد کا کلام اس میں زیادہ مفید نہ ہوگا، کیوں کہ اس موضوع کا تعلق حلت وحُرمت سے ہے۔ اس وقت صرف اس حدیث کے الفاظ کی شرح ہوسکتی ہے، اگر اس حدیث کی حقیقت کھل کر سامنے آجاتی تو ہمیں صاحب شریعت کی جانب سے حلال وحرام کا ضابطہ معلوم ہوجاتا اور اس باب میں وہی ضابطہ فیصلہ کن ہوتا۔ اس لیے کہ حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ حلال اور حرام فی نفسہٖ واضح ہیں، لیکن ہمیں یہ نہیں معلوم کہ ''مشتبہات'' سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی مُراد کیا ہے؟ کیوں کہ اشتباہ بہت سے ایسے مواقع میں بھی ہوتا ہے جو حلال وحرام کے درمیان دائر نہیں ہوتے بلکہ امر مشتبہ یا تو حلال ہوتا ہے یا حرام۔

حاصل کلام اس حدیث میں ایک فقہی باب کا قاعدۂ کلیہ بیان ہوا ہے لیکن ہمارے ہاتھ سوائے حل الفاظ کے کچھ

نہیں لگا، لیکن مثل مشہور ہے کہ "مَا لَا يُدْرَكُ كُلُّهٗ لَا يُتْرَكُ كُلُّهٗ" (جو چیز پوری حاصل نہ ہو سکے اسے پورا چھوڑ بھی نہیں دیا جا سکتا) اس لیے ہمیں اس پر کچھ کلام کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ اس حدیث میں احکام و مسائل سے متعلّق حلال وحرام کو ذکر کر دینے کے بعد حوادث و واقعات کے لیے ایک معروف ضابطہ بیان ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں عزّت وآبرو بچا لینے کی بھی بات کی گئی ہے، اس سے ذہن میں اٹھنے والا یہ اشکال بھی ختم ہو گیا کہ حلال وحرام کے باب میں عزّت وآبرو کا ذکر کیوں کیا گیا؟ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس نے شبہات اور مواقع تہمت سے اپنے آپ کو بچا لیا گویا اس نے اپنے دین کو ضائع ہونے سے اور اپنی عزّت وآبرو کو طعنہ زنی سے بچا لیا۔ اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی مُراد ہے کہ "اپنے آپ کو ان باتوں سے بچاؤ جن کو لوگ دیکھتے ہی بُرا سمجھتے ہیں، اگرچہ آپ کے پاس اس کام کا معقول عذر ہو، اس لیے کہ ہر بُری بات سننے والے کے سامنے آپ اپنی عذرخواہی پیش نہیں کر سکتے۔" جیسے یہ قول صرف مسائل سے متعلّق نہیں ہے بلکہ عام ہے اسی طرح اس حدیث پاک کا شروع حصّہ مسائل کے بیان میں ہے اور آخری حصّہ مطلقاً حوادث سے متعلّق ہے۔

"فَقَدْ اسْتَبْرَأَ"...... یہ ایسا ہے جیسے مدّعیٰ علیہ دارالقضا میں اپنی صفائی پیش کرتا ہے۔ یعنی جس نے یہ کام کیا اور شبہات کو ترک کر دیا تو اس نے اپنی ذات کو دین اور عزّت وآبرو کے بارے میں لوگوں کے غلط خیالات سے بچا لیا۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فرمان: "فَقَدْ اسْتَبْرَأَ" کا ترجمہ ہوگا: "تو اس نے اپنے دین اور آبرو کی صفائی پیش کر دی۔"

---

٥٢ - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ، لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَىٰ حَوْلَ الْحِمَىٰ، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلَا! وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا! إِنَّ حِمَى اللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا! وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا! وَهِيَ الْقَلْبُ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کی فضیلت کے بیان میں ہے جو اپنے دین کی حفاظت کر لے۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے۔ اور دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جن کو بہت

سے لوگ نہیں جانتے، تو جو شخص مشتبہ امور سے بچ جائے اس نے اپنے دین اور آبرو کی حفاظت کر لی۔ اور جو شخص مشتبہ امور میں پڑ گیا اس کی مثال اُس چرواہے کی سی ہے جو چراگاہ کے اِرگرد جانور چَراتا ہے، قریب ہوتا ہے کہ وہ (ممنوعہ) چراگاہ میں داخل ہو جائے، خبردار! ہر ایک بادشاہ کی ایک سرحد ہوتی ہے، خبردار رہیے کہ اللہ تعالیٰ کی حدود اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں، خبردار! جسم میں ایک لوتھڑا ہے، اگر وہ درست رہے تو سارا جسم درست ہوتا ہے اور جب وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑتا ہے، خبردار رہو! وہ لوتھڑا دِل ہے۔''

لفظ ''مشتبہات'' کی تحقیق

"مُشْتَبِهَات" ...... یہ لفظ بابِ افعال، تفعیل اور افتعال تینوں ابواب سے مروی ہے۔ اور یہ جان لیں کہ مفسرین نے اللہ ربّ العزت کے اس فرمان میں اختلاف کیا ہے:

﴿مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ؕ﴾ [آل عمران : ۷]

''جس میں سے کچھ آیتیں محکم ہیں وہی (احکام) کتاب کی بنیاد ہیں اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں۔''

یہاں ''متشابہات'' کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں: "مُلْتَبِسَات" اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور مقام پر اپنی پوری کتاب کو اس صفت سے متصف فرمایا ہے، چنانچہ ارشادِ الٰہی ہے:

﴿اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر : ۲۳]

''اللہ تعالیٰ ہی نے بہترین کلام نازل فرمایا ہے جو ایک کتاب ہے جس کی باتیں (نظم اور معانی میں) ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں۔''

یہاں ''متشابہ'' کے معنیٰ ہیں: ایسی کتاب جس کا بعض حصہ بعض کی تصدیق کرتا ہے۔ یہاں یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ بعض حصہ بعض سے ملتبس ہے، کیوں کہ ظاہر ہے کتاب اللہ کو التباس سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا بعض لوگوں نے "وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰت" میں بھی تصدیق کے معنیٰ مُراد لیے ہیں، اور یہی مجاہد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو کتاب التفسیر میں ذکر فرمایا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ''متشابہ'' مصدّق کے معنیٰ میں ہے، جو محکم کے معنیٰ سے قریب ہے، دونوں کے درمیان زیادہ فرق نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو بالمقابل ذکر فرمایا ہے اور متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں کو کجروی اختیار کرنے

والے فرمایا۔ اس معنیٰ کے اعتبار سے مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر مرجوح ہوگی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے لیے بھی مناسب یہی تھا کہ اس کو نقل نہ فرماتے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا عذر اپنی جگہ آئے گا ان شاء اللہ۔

الغرض "وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰت" میں لفظ متشابہات "مُلْتَبِسَات" کے معنیٰ میں ہے، جب کہ "كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا" میں تصدیق کے معنیٰ ہیں، یعنی ایسی کتاب جس کا بعض حصہ بعض کی تصدیق کرنے والا ہے۔ اس پر اگر یہ سوال ہو کہ اس سے مطالب قرآن میں انتشار ہوگا، تو میں جواب دوں گا کہ اس میں کوئی انتشار نہیں ہے، کیوں کہ صلات اگرچہ لفظاً محذوف ہوں ان کے بدلنے سے معنیٰ کے بدلنے میں کوئی انتشار نہیں ہے، لہٰذا جب لفظ تشابہ کا صلہ ''علیٰ'' ہو تو التباس کے معنیٰ ہوں گے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَهَ عَلَيْنَا ط﴾[البقرة:۷۰] یعنی گائے ہم پر مشتبہ ہوگئی ہے۔ نیز "وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰت" میں بھی یہی معنیٰ مُراد ہیں۔ اور جب لفظ تشابہ کا صلہ لام ہو تو وہ تصدیق کے معنیٰ میں ہوتا ہے، اور یہی معنیٰ "كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا" میں مُراد ہے، "مُتَشٰبِهًا لَّكُمْ" کے معنیٰ ہوں گے کہ ایسی کتاب جس کا بعض حصہ بعض کی تمھارے سامنے تصدیق کرنے والا ہے۔ میرے نزدیک اس کا راز یہ ہے کہ لفظ کے معنیٰ جب صلات کے بدلنے سے بدل جائیں تو وہ مشترکِ معنوی ہوتا ہے۔

"لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" ...... یعنی بہت سے لوگوں کو ان کا حکم معلوم نہیں ہوتا، جیسا کہ ترمذی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے:

"الحَلَالُ بَيِّنٌ وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَ ذٰلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ، لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: أَمِنَ الحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الحَرَامِ؟". (سنن الترمذي / الرقم: ۱۲۰۵)

''بہت سے لوگ نہیں جانتے کہ یہ چیز حلال ہے یا حرام؟'' یہاں لفظ "كَثِيرٌ" کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ بعض لوگوں کو ان کا حکم معلوم ہوتا ہے، اور یہ مجتہدین حضرات ہیں، اس صورت میں اشتباہ غیر مجتہد کے حق میں ہوگا، نیز کبھی مجتہدین کو بھی اشتباہ ہو جاتا ہے جہاں دو دلیلوں میں سے ایک کی ترجیح واضح نہیں ہو پاتی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذکر فرمایا ہے۔

"لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى" ...... ہمارے نزدیک حد بندی کرنا صرف امام کے لیے جائز ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جہاد کے گھوڑوں کے لیے خاص طور پر باڑ بنوائی تھی۔ رہی بات بادشاہوں کی تو وہ اپنے لیے حد بندی کرتے تھے جو کہ شرعاً ممنوع ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی حدود تو شرعاً مطلوب ہیں کہ بندہ ان حدود کے قریب بھی نہ ہو۔ چنانچہ اس میں شئے محمود کو شئے مذموم سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اور یہ اہم بات یاد رکھیں کہ تشبیہات سے احکام و مسائل کا استنباط مناسب نہیں ہے، اس میں لوگ کبھی غلطی کر جاتے ہیں۔ پھر حدیث پاک بادشاہوں کے عُرف و عادت کے مطابق وارد ہوئی ہے کہ اہل

عرب کے بادشاہوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے لیے محفوظ جگہوں کا انتخاب کرتے تھے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا۔

قلب کی جسم کے ساتھ نسبت:

"أَلَا! وَهِيَ القَلْبُ"......قلب کی نسبت جسم کے ساتھ ایسی ہے جیسے امیر کی نسبت مامور کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی قلب اصل ہے اور اعضاء اس کی فرع ہیں، قلب علوم و معارف اور اخلاق و کمالات کا معدن ہے۔ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے الجامع الصغیر میں ذکر فرمایا ہے کہ قلب بادشاہ کی طرح ہے۔ اور بیہقی میں ہے کہ کان دِل کے لیے باہر کی خبروں کو پہنچانے والے ہیں، دونوں آنکھیں پہرہ ہیں جن کے ذریعے شجر و حجر سے حفاظت ہوتی ہے، دونوں ہاتھ پَر کی حیثیت رکھتے ہیں اور دونوں پیر ڈاک خانے کی طرح ہیں، جگر رحمت ہے، تلی سے انسان ہنس سکتا ہے اور پھیپھڑوں سے سانس لیتا ہے، اگر یہ بات صحیح ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہنسی تلی سے نکلتی ہے، لیکن اطباء نے اس کی کوئی وجہ ذکر نہیں کی ہے۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہنسی کبھی پھیپھڑوں کے سکڑنے سے اور کبھی پھیپھڑوں کے پھیلنے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور قلب میرے نزدیک روح کے سِوا دیگر تمام لطائف کی اصل ہے، اس لیے کہ روح کا وجود خارج سے ہے، اور نفس کا معدن جگر ہے جو لذّات و شہوات کا طالب ہوتا ہے، اور قلب جب لذّات و شہوات میں فنا ہو جاتا ہے تو اسے نفس کہا جاتا ہے، اسی پر صلاح و فلاح کا مدار ہے اور وہی انوار کا مرکز اور اسرار کا سرچشمہ ہے۔

حدیث پاک میں وارد ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کی صورت بنی تو شیطان نے چکّر لگایا اور اس کے اندر داخل ہوا تو اس نے چند داخل ہونے کی جگہیں دیکھ لیں تو کہنے لگا کہ یہ ایسی مخلوق ہے جو اپنے آپ کو سنبھال نہیں پائے گی۔ ''تفسیر فتح العزیز'' میں یہ اضافہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بائیں پہلو میں شیطان نے ایک بند کمرہ دیکھا تو اس نے کہا کہ معلوم نہیں اس میں کیا ہے؟ حالانکہ اس بند کمرے میں قلب تھا۔

میں کہتا ہوں کہ قلب چوں کہ ذات احد و صمد کی تجلیات کا مظہر ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے بے نیاز بنایا اور اس میں کوئی خلا نہیں رکھا۔ تو قلب ایک بلند گنبد کی طرح ہے جس کے اطراف بند ہیں، اس کے دروازے اور کمرے محفوظ ہیں، جس کا راز اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔



٤١ - بَابٌ: أَدَاءُ الْخُمُسِ مِنَ الْإِيمَانِ

٥٣ - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: "كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يُجْلِسُنِي عَلَىٰ سَرِيرِهِ، فَقَالَ: "أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي". فَأَقَمْتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنِ الْقَوْمُ؟" أَوْ مَنِ الْوَفْدُ؟" قَالُوا: "رَبِيعَةُ". قَالَ: "مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَىٰ". فَقَالُوا: "يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيَكَ إِلَّا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هٰذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا، وَنَدْخُلْ بِهِ الْجَنَّةَ". وَسَأَلُوهُ عَنِ الْأَشْرِبَةِ، فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ، أَمَرَهُمْ: بِالْإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَهُ، قَالَ: "أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللهِ وَحْدَهُ؟" قَالُوا: "اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ". قَالَ: "شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الْحَنْتَمِ وَالدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ. وَرُبَّمَا قَالَ: "الْمُقَيَّرِ". وَقَالَ: "احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ".

ترجمہ: یہ باب ہے اس بیان میں کہ خمس کی ادائیگی ایمانی عمل ہے۔

حضرت ابو جمرہ رحمۃ اللہ علیہ مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھتا تھا، آپ مجھے اپنی چار پائے پر بٹھاتے تھے، مجھ سے فرمایا کہ تم میرے پاس رہو، میں تمھارے لیے اپنے مال میں سے ایک حصّہ مقرّر کر دوں گا، تو میں آپ کے پاس دو مہینے ٹھہر گیا، پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ''جب وفد عبدالقیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم کس قبیلے کے لوگ ہو؟ یا کس قوم کے نمائندے ہو؟ انھوں نے عرض کیا: ہم قبیلۂ ربیعہ کے لوگ ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: خوش آمدید! نہ تمھیں رسوائی ہوگی اور نہ ہی شرمندگی۔ انھوں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم آپ کی خدمت میں صرف حُرمت والے مہینے میں ہی حاضر ہو سکتے ہیں، (اس لیے کہ) ہمارے اور آپ کے

درمیان کفّارِ مضر کا قبیلہ حائل ہے، تو آپ ہمیں ایسا جامع حکم بتا دیجیے جس کی خبر ہم اپنی قوم کو دے سکیں اور اس پر عمل کر کے جنّت میں داخل ہو جائیں۔ اور انھوں نے شراب کے برتنوں کے بارے میں سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں چار باتوں کا حکم فرمایا اور چار باتوں سے منع فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں حکم فرمایا کہ ایک اللہ پر ایمان رکھیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ کیا تم جانتے ہو کہ ایک اللہ پر ایمان کا کیا مطلب ہے؟ انھوں نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں، ارشاد فرمایا: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ نماز قائم کرنا، زکوٰۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا اور مالِ غنیمت کا پانچواں حصّہ دینا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں چار برتنوں سے روکا، سبز گھڑے سے، کدّو سے بنائے گئے برتن سے، لکڑی سے تراشے گئے برتن سے اور تار کول ملے ہوئے برتن سے۔ (یہاں لفظ مزفت یا مقیر میں راوی کو شک ہے) اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم ان باتوں کو محفوظ کر لو اور تمہارے باقی ماندہ لوگوں کو بھی بتا دو۔"



"كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ"...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس حضرت ابو جمرہ رحمۃ اللہ علیہ کے ٹھہرنے کا سبب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب العلم میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے:

"كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَبَيْنَ النَّاسِ". (البخاري / الرقم: ۸۷)

"میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور لوگوں کے درمیان ترجمان تھا، چوں کہ حضرت ابو جمرہ رحمۃ اللہ علیہ فارسی زبان جانتے تھے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس فارسی زبان میں معاملات آتے تھے تو ابو جمرہ رحمۃ اللہ علیہ آپ کے لیے عربی میں ترجمہ کرتے تھے۔

"أَقِمْ عِنْدِيْ"...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ عطیہ اگر ترجمے کی اُجرت کے طور پر ہو تو یہ اُجرت علی التعلیم کے جواز کی دلیل ہوگی۔ اور اگر عطیہ کسی اور سبب سے ہو تو دلیل نہ ہوگی۔ نیز مروی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ عطیہ اس خواب کی وجہ سے تھا جو آپ نے عمرہ کے فسخ کے بارے میں دیکھا تھا کہ آپ کا حج اور عمرہ قبول ہو گیا، اور یہ فسخ آپ کے فتوے کے مطابق تھا تو آپ کو اس سے خوشی ہوئی۔

"إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ القَيْسِ"...... اس قبیلے کے لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس دو مرتبہ آئے تھے، ایک مرتبہ سن چھ ہجری میں اور دوسری مرتبہ فتح مکہ کے سال، مسجد عبد القیس جُواثی میں ہے، مسجد نبوی کے بعد یہ سب سے پہلی ایسی مسجد ہے

جس میں جمعہ کی نماز پڑھی گئی، اسے یاد رکھ لیں، کیوں کہ دیہات میں جمعہ کے مسئلے میں یہ بہت کام دے گا۔ عن قریب اس مسئلے کی تحقیق آئے گی۔

"غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامىٰ"......لفظ "نَدَامىٰ" میں "خَزَايَا" کے ساتھ مشاکلت لفظیہ ہے، جیسے "غَدَايَا" اور "عَشَايَا" میں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے یہ بات اس لیے ارشاد فرمائی کہ یہ لوگ بغیر کسی جنگ کے اپنی رغبت وشوق سے آئے تھے۔

ایک اشکال اور چند جوابات:

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ وعدہ چار چیزوں کے ذکر کا تھا، اگر ہم ایمان باللہ کو اس میں شمار کریں تو اس کے علاوہ چار چیزیں باقی رہیں گی اور مجموعہ پانچ کا عدد ہوگا، اور اگر مجموعے کو ایمان کی تفسیر مان کر ایمان کے تحت شامل کر دیں تو ایک ہی امر ہوگا، بہر دو صورت عددِ موعود مکمّل نہ ہوگا۔

علّامہ بیضاوی نے ''شرح المصابیح'' میں جواباً فرمایا ہے کہ ایمان باللہ ایک امر ہے اور اقامت صلوٰۃ سے آخر تک ایمان کی تفسیر ہے، بقیہ تین امور راوی نے ترک کر دیے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا حاصل تو یہ نکلا کہ راوی کی ذکر کردہ بات سے غفلت برتی جائے اور جو بات راوی نے ذکر نہیں کی اس کو لیا جائے، یہ تو اندھیرے میں تیر چلانے کے برابر ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ چار کا عدد جواب کے اجزاء کی تفصیل کے اعتبار سے ہے، چنانچہ ایمان ایک امر ہے، پھر اس کی تفصیل اس عدد میں بیان ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ چار امور کا وعدہ تھا تو وعدہ پورا کرتے وقت ایک کا اضافہ فرما دیا، لہٰذا مالِ غنیمت کے خمس کا ذکر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے بطورِ تبرع ہے۔ اور شیئ موعود سے زیادہ عطا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لیکن یہ جواب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمے سے بہت بعید ہے، کیوں کہ اس جواب کے مطابق اعطائے خمس ایمان سے خارج شمار ہوگا، حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ایمان کا حصّہ قرار دیتے ہوئے ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے۔

یہاں یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ اعطائے خمس اگرچہ ایمان سے خارج ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ ایمان ہی کا حصّہ ہے، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان سے متعلّق تمام امور ان کے نزدیک ایمان ہی ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ اعطائے خُمس زکوٰۃ میں داخل ہے، کیوں کہ وہ اسی کی ایک نوع ہے۔ اور یہ قول تبرع والے قول کے مقابلے میں بہتر ہے، خصوصاً مذہب شافعیہ کے مطابق، کیوں کہ شوافع معدنیات میں زکوٰۃ اور رِکاز میں خُمس کے قائل ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ شہادتین کا تعلق امورِ موعودہ سے نہیں ہے، شہادتین کو بطورِ تمہید ذکر فرمایا، نیز اس وجہ سے بھی کہ شہادتین کا ذکر ضروری ہے، اور عدد اقامت صلوٰۃ سے شروع ہوگا۔

لیکن مجھے اس پر اشکال یہ ہے کہ صحیح بخاری ہی کی ایک روایت سے اِس کی تردید ہو رہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شہادتین کا ذکر فرمایا اور انگشت مبارک کے عقد سے ایک شمار کیا، جس سے پتا چلتا ہے کہ شہادتین کو بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امورِ موعودہ میں شمار فرمایا ہے۔

یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عقد توحید کی جانب اشارے کے لیے تھا، کیوں کہ ہم یہ جواب دیں گے کہ توحید کے لیے اشارہ شہادت کی انگلی سے کیا جاتا ہے، عقد بنا کر نہیں، حالانکہ راوی نے عقد کا ذکر کیا ہے۔

میرے نزدیک بہترین توجیہ یہ ہے کہ چار چیزیں اپنے مابعد سمیت ایمان ہیں، اور وہ امور جو ایمان کے بعد مذکور ہیں وہ ایمان کی تفصیل ہے، چنانچہ جب ہم کہیں گے کہ یہ تمام ایمان ہے تو مطلب ہوگا کہ شئے واحد ہے، اور اگر اجزاء کا اعتبار کریں تو کہیں گے کہ چار چیزیں ہیں، الغرض اجمالاً یہ امر واحد ہے اور تفصیلاً چار امور ہیں۔

بالفاظِ دیگر یوں کہا جائے گا کہ اصل مقصود ایمان کا حکم ہے، مگر ایمان کے اجزائے داخلیہ کے مدِّنظر چار فرمایا، یہ تشریح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقصد کے موافق بھی ہے، کیوں کہ آپ نے ادائے خُمس کو ایمان کا حصّہ قرار دیا ہے، نیز یہ تشریح اس روایت کے بھی موافق ہے جو حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوال کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفد عبدالقیس کے سامنے واضح فرمایا تھا، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اِن چاروں امور کو اجزائے ایمان اور تفسیر ایمان شمار کیا ہے، اسی طرح کتاب السیر والجہاد میں "بَابُ أَدَاءِ الْخُمُسِ مِنَ الإِيْمَانِ" کا ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ادائے خُمس کا شمار امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان میں سے ہے۔

واحد اور اُحد کے درمیان فرق:

"وَحْدَهٗ"...... "المطول" میں "وَاحِد" اور "أَحَد" کے درمیان یہ فرق ذکر کیا گیا ہے کہ واحد "وَحَد" سے مشتق ہے، جب واو کو الف سے بدل دیا جائے تو وہ "أَحَد" بن جاتا ہے، تو "أَحَد" دو مفہوم میں بولا جاتا ہے: ایک تو یہ کہ وہ

"وَحَدٌ" سے ہوتو اس سے مُرادوہ عدد ہوگا جو دو کے بالمقابل ہے۔اور دوسرا کسی چیز سے منفرد (یکتا) کو بھی "أَحَد" کہا جاتا ہے۔ پہلے کا استعمال صرف سیاقِ نفی میں ہوتا ہے، جیسے آیت کریمہ ہے:﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا﴾ [الکھف:٤٩] تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا۔ یہاں احد "وَاحِدًا" کے معنیٰ میں ہے۔اور دوسرے کا استعمال اثبات میں ہوتا ہے جیسے اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے:﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١] آپ فرما دیجیے کہ اللہ یکتا ہے۔ یہاں "أَحَدٌ" منفرد کے معنیٰ میں ہے۔ پھر بعضوں نے کہا ہے کہ لفظ واحد کی کوئی جمع نہیں آتی، مگر حماسہ کے شعر میں اس کا ثبوت ملتا ہے:

ع

قَامُوْا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانًا

''وہ سب تیزی کے ساتھ جماعتوں کی شکل میں اور ایک ایک ہو کر مقابلے کے لیے کھڑے ہو گئے۔''[1]

تبریزی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "وُحْدَان" اُس واحد کی جمع ہے جو منفرد کے معنیٰ میں ہے، اس واحد کی جمع نہیں ہے جو اثنان (دو) کے مقابل ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "وُحْدَان" اگر واحد بمعنیٰ عدد (اثنان) کے مقابل کی جمع ہو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ ابو البقاء کفوی رحمۃ اللہ علیہ کی ''الکلیات'' میں اس کے استعمال کو تلاش کیا جائے، انھوں نے اس بارے میں بحث فرمائی ہے کہ لفظ واحد انفراد عن الذات یا انفراد عن الفعل کے لیے آتا ہے۔[2] علّامہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

"إِقَامِ الصلوٰةِ"...... یہ مجرور ہے اور ایمان پر معطوف ہے، ایمان کی تفسیر شہادتین کے ذکر پر مکمّل ہو چکی ہے۔ یہ ایمان پر معطوف ہونے کے باوجود ایمان ہی ہے۔ ایک قول اس کے مرفوع ہونے کا ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ ایمان کی تفسیر میں داخل ہے، یہی میرے نزدیک اقرب نیز مصنّف رحمۃ اللہ علیہ کی غرض سے زیادہ موافق ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے کسی بھی طریق میں حج کا ذکر نہیں ہے، اس لیے کہ حج اس کے بعد فرض ہوا، اور جن بعض طرق میں حج کا ذکر ہے وہ محدثین کے نزدیک معلول ہیں۔

"وَصِيَامِ رَمَضَانَ"......لفظ "صِيَام" لغۃً مصدر ہے، یہ "صَوْمٌ" کی جمع نہیں ہے، کتب فقہ میں یہ مسئلہ ملتا ہے کہ "مَنْ قَالَ: "عَلَيَّ صِيَامٌ"، يَلْزَمُهُ ثَلَاثُ صِيَامٍ". جو شخص کہے کہ "عَلَيَّ صِيَامٌ" تو اس پر تین روزے رکھنا لازم

---

[1] عربی نسخے میں سبقت قلم سے یہاں لفظ "ذَرَافَات" ذال سے لکھا ہے، صحیح لفظ "زَرَافَات" زا سے ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: "شرح ديوان الحماسة" لأبي علي احمد بن محمد الأصفهاني: ص٢٣. ط: دار الكتب العلمية.

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: "الكليات" / الصفحة : ص٩٣٢.

ہے۔اس سے پتا چلتا ہے کہ یہ صوم کی جمع ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ فقہاء کے نئے عرف کے مطابق ہو، ورنہ "صِيَام" مصدر ہے، جمع نہیں ہے۔

"الحَنْتَمِ" ......اس کی تفسیر اگرچہ شرّاح نے سبز گھڑے سے کی ہے، مگر ہمیشہ سبز ہونا شرط نہیں، بلکہ یہ اغلب کو دیکھتے ہوئے کہا گیا ہے۔

"الدُّبَّاء" ......تونبی۔

"النَّقِيْرِ" ......وہ برتن جو کھجور کے تنے کو تراش کر بنایا جائے۔

"المُزَفَّتِ" ......مُقيَّر ہی کو کہتے ہیں، "قِيْر" اور "قَار" دونوں کے معنیٰ ایک ہیں۔ "زِفْت" کا ترجمہ ''رال'' سے کرنا صحیح نہیں جیسا کہ غیاث میں ہے، بلکہ یہ بصرہ سے درآمد ہونے والا ایک قسم کا تیل ہے۔ان مخصوص برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان میں نشہ جلدی پیدا ہوتا ہے۔پھر بعد میں ہر ایک برتن میں نبیذ بنانے کی رخصت بھی ثابت ہے بشرطیکہ نشے کی کیفیت پیدا نہ ہوئی ہو۔جیسا کہ ترمذی کی روایت ہے:

"إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الظُّرُوفِ، وَإِنَّ ظَرْفًا لَا يُحِلُّ شَيْئًا وَلَا يُحَرِّمُهُ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ". (سنن الترمذي / الرقم: ١٨٦٩)

''میں نے تمھیں ابتدا میں مخصوص برتنوں کے استعمال سے روکا تھا، حالانکہ برتن نہ کسی چیز کو حلال کرتا ہے نہ حرام، لیکن ہر نشا آور شئے حرام ہے۔''



٤٢ - بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ

فَدَخَلَ فِيهِ الْإِيمَانُ وَالْوُضُوءُ وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالْحَجُّ وَالصَّوْمُ وَالْأَحْكَامُ. وَقَالَ اللهُ تَعَالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهٖ﴾ عَلىٰ نِيَّتِهٖ. نَفَقَةُ الرَّجُلِ عَلىٰ أَهْلِهٖ يَحْتَسِبُهَا صَدَقَةٌ. وَقَالَ: "وَلٰكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ".

---

٥٤ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهٖ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهٖ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اعمال کا مدار نیت اور گمان پر ہے۔ اور ہر بندے کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔ لہٰذا اس میں ایمان، وضو، نماز، زکوٰۃ، حج، روزہ اور تمام احکام داخل ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شَاكِلَتِهٖ ط﴾ [الإسراء:٨٤] ''آپ فرما دیجیے کہ ہر کوئی اپنی نیت کے مطابق عمل کرتا ہے۔'' یہاں "شَاكِلَةٌ" نیت کے معنیٰ میں ہے۔ اور آدمی کا اپنے گھر والوں پر ثواب کی نیت سے خرچ کرنا صدقہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''لیکن جہاد اور نیتِ جہاد اب بھی باقی ہیں۔''

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''اعمال کا مدار نیت پر ہے۔ اور ہر ایک کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی، سو جس کی ہجرت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے لیے ہوگی اس کی ہجرت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی جانب شمار ہوگی اور جس کی ہجرت دُنیا پانے کے لیے ہو یا کسی عورت سے نکاح کے لیے ہو تو اس کی ہجرت اسی غرض کی جانب شمار ہوگی۔''

۵۵ - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَىٰ أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا، فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ".

ترجمہ: حضرت ابومسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''جب آدمی اپنے اہل و عیال پر ثواب کی نیت سے خرچ کرتا ہے تو وہ اس کے لیے صدقہ ہوتا ہے۔''

۵۶ - حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا، حَتّٰى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ".

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''تم جو کچھ بھی خرچ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے کرو گے تو اس پر تمھیں اجر ملے گا۔ یہاں تک کہ اُس لقمے پر بھی تمھیں اجر ملے گا جو تم اپنی بیوی کے منہ میں رکھتے ہو۔''

اس باب سے امام بخاری کا مقصد:

اس سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ محض اقرار باللسان ایمان کے لیے کافی ہے، تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تردیداً فرمایا کہ ایمان عمل ہے، اور ہر عمل کے لیے نیت ضروری ہے، معلوم ہوا کہ ایمان کے لیے بھی دِل سے نیت ضروری ہے۔ محض اقرار باللسان ہی ایمان نہیں ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ کوئی بھی محض اقرار باللسان کو کافی قرار دینے والا نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان لوگوں کا مقصود وہ نہ ہو جو ناقلین نے نقل کیا ہے۔

"وَالحِسْبَةِ" ...... یہ بات گزر چکی ہے کہ احتساب نیت صحیحہ سے ایک الگ چیز کا نام ہے۔[1] کیوں کہ نیت مرتبۂ علم ہے، جب کہ احتساب مرتبۂ علم العلم ہے، یعنی نیت کا استحضار اور اس کا احساس۔

"وَالوُضُوْءُ" ...... وضو کے لیے نیت کو شرط قرار دینے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل حجاز کی موافقت فرمائی ہے اور

[1] حدیث نمبر: ۳۵ کے تحت ''احتساب کے معنیٰ سے متعلق ایک اہم فائدہ'' میں تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

عباداتِ مقصودہ اور غیر مقصودہ کے درمیان کوئی فرق نہیں فرمایا۔ پہلے میں یہ بات بیان کر چکا ہوں کہ بغیر نیت کے وضو کرنے سے ہمارے نزدیک بھی ثواب نہیں ملے گا، جیسا کہ ''خزانۃ المفتین'' میں مذکور ہے۔اور عبادات میں نیت کے مسئلے کے متعلّق پوری بحث پہلی حدیث کی شرح میں مکمّل گزر چکی۔ نیز یہ بھی گزر چکا کہ "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ"والی حدیث تمام کے نزدیک خاص ہے، کیوں کہ کافر بندے کے تمام کارِ خیر صحیح ہیں، حالانکہ ان میں کسی کے بھی نزدیک نیت کی ضرورت نہیں۔

"وَالأَحْكَامُ" ...... معلوم نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے کیا مُراد لیا ہے۔ فقہاء تو اس سے مسائل قضا مُراد لیتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بقیہ معاملات مُراد لیے ہوں، جو شوافع کے نزدیک حدیث سے خارج ہیں اور مشہور قول کے مطابق احناف کے نزدیک بھی معاملات اس سے خارج ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ معاملات میں بھی نیت ہوتی ہے، مگر یہ کہ معاملات میں دو جہتیں ہیں: ایک جہت کا تعلق صرف بندوں کے ساتھ ہے، ان میں نیت کا اعتبار نہیں۔اور ایک جہت کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے جس میں نیت معتبر ہے۔ لہٰذا حدیث میرے نزدیک عام ہے جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کے قائل ہیں۔

"عَلٰى شَاكِلَتِهٖ" ...... اس کی تفسیر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نیت سے فرمائی ہے۔ حالانکہ "شَاكِلَةٌ" کے اصل معنی ہیں: طبعی طریقہ۔ کہ بندہ اپنے طبعی طریقے اور خلقت و جبلّت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ چنانچہ جو نیک طبیعت ہوتا ہے وہ نیک بختی والے اعمال کرتا ہے اور جو بد بخت پیدا ہوتا ہے وہ بد بختی والے اعمال کرتا ہے۔

"وَنَفَقَةُ الرَّجُلِ" ...... یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ثواب حاصل کرنے کے لیے اجمالی نیت بھی کافی ہے۔ البتہ نیت فاسدہ کا نہ ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اہل وعیال پر خرچ کرنے میں بغیر احتساب کے بھی اجر ملے گا، اس لیے کہ احتساب نیت سے علاحدہ ایک امر زائد ہے۔ یہاں احتساب کی قید اس لیے ہے کہ یہ مقامِ ذہول ہے کہ اہل وعیال پر خرچ کرنے میں طبعی طور پر کوئی ثواب کی اُمید نہیں رکھتا، چنانچہ بطورِ تنبیہ احتساب کی قید کا اضافہ فرمایا۔ جیسا کہ تفصیلاً گزر چکا۔

"وَلٰكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ" ...... یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر ارشاد فرمائی تھی۔ جس کا مطلب ہے کہ مکہ سے مدینہ کی جانب ہجرت ختم ہو چکی ہے، کیوں کہ مکہ دار الاسلام بن گیا ہے، لیکن جہاد اور نیت جہاد قیامت تک باقی رہیں گے، چنانچہ تم میں سے جس کی تمنّا دین کے لیے جدّ و جہد کی ہو تو وہ ہجرت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے افسوس نہ کرے، اس لیے کہ دین کے لیے محنت کا میدان اب بھی بہت وسیع ہے، جہاد اور نیتِ جہاد دونوں باقی رہیں گے، لہٰذا اس میں محنت کرے۔

 ....  .... 

٤٣ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ لِلهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ".

وَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِذَا نَصَحُوْا لِلهِ وَرَسُولِهِ﴾

---

٥٧ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلىٰ إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ".

ترجمہ: یہ باب ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان کے بیان میں کہ دین سراپا خیر خواہی ہے اللہ تعالیٰ کے لیے، اس کے رسول کے لیے، مسلمانوں کے ائمہ کے لیے اور عام لوگوں کے لیے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بیان میں کہ ''جب وہ (مؤمنین) اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خیر خواہ ہوں۔''

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیعت کی ہے نماز کے اہتمام پر، زکوٰۃ دینے پر اور ہر ایک مسلمان کی خیر خواہی پر۔''

---

٥٨ - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ، قَالَ: "سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، قَامَ فَحَمِدَ اللهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: "عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ، حَتّٰى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الْآنَ". ثُمَّ قَالَ: "اسْتَعْفُوا لِأَمِيرِكُمْ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ". ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ: "أُبَايِعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ"، فَشَرَطَ عَلَيَّ: وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. فَبَايَعْتُهُ عَلىٰ هٰذَا، وَرَبِّ هٰذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ. ثُمَّ اسْتَغْفَرَ، وَنَزَلَ.

ترجمہ: زیاد بن علاقہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا (جس دن حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی وفات ہوگئی) آپ نے کھڑے ہوکر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان فرمائی اور ارشاد فرمایا: تم پر لازم ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو جس کا کوئی شریک نہیں ہے، جب تک تمھارے پاس کوئی امیر آجائے تم سکون و وقار قائم رکھو، بہت جلد امیر آجائیں گے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ تم اپنے امیر کے لیے اللہ تعالیٰ سے عفو کی دعا کرو، اس لیے کہ وہ (امیر) بھی معافی کو پسند فرماتے تھے۔ پھر فرمایا: امابعد، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوکر عرض کیا: میں آپ سے دین اسلام پر بیعت کرتا ہوں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر ایک مسلمان کے لیے خیر خواہی کی شرط رکھی۔ تو میں نے اسے قبول کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیعت کی، اس مسجد کے رب کی قسم، میں تمہارا خیر خواہ ہوں۔ پھر حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے استغفار پڑھا اور منبر سے اتر کر نیچے تشریف لائے۔"



جملہ "الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ" مفید قصر ہے:

"الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ" میں دونوں طرف معرفہ ہیں جو مفید قصر ہے۔ البتہ علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ ایک ہی جانب سے قصر کے قائل ہیں، اور مقصور صرف وہ ہوگا جو الف لام جنسی سے معرف ہو، لہٰذا ان کے نزدیک "الأَمِيْرُ زَيْدٌ" اور "زَيْدٌ الأَمِيْرُ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہوں گے کہ (امیر زید ہی ہے) یعنی انھوں نے اعم کا قصر اخص پر فرمایا ہے۔

علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تفصیل بیان فرمائی ہے کہ قصر کبھی مبتدا کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی خبر کی جانب سے ہوتا ہے، چنانچہ انھوں نے دونوں طرف سے قصر کی گنجائش رکھی ہے، یہی میرے نزدیک درست ہے۔

علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے "الفائق فی غریب الحدیث" میں "لَا تَسُبُّوْا الدَّهْرَ؛ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ" کے تحت فرمایا ہے کہ "اللهَ" مقصور ہے اور "الدَّهْرُ" مقصور علیہ ہے، جس کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ حوادث کو لانے والے ہی ہیں، ایسا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ حوادث کو نہ لائیں۔

میری رائے یہ ہے کہ اس میں خبر کے حال سے مبتدا کی پہچان کرائی گئی ہے۔ جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے:

وَإِنْ قَتَلَ الهَـوىٰ رَجُـلًا فَـإِنِّيْ ذٰلِـكَ الـرَّجُـلُ

"اگر خواہشات کسی شخص کو ہلاک کردیں تو میں ہی وہ شخص ہوں جسے خواہشات ہلاک کریں۔"

اس صورت میں میرے نزدیک حدیث کا مطلب ہوگا کہ اے مخاطب! تو زمانے کو پہلے سے جانتا ہے کہ اس میں خیر وشر بدلتے رہتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ ہی اس زمانۂ خیر وشر کو بدلنے والے ہیں۔

علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے الکشاف میں اسی جیسی تقریر اللہ ربّ العزت کے ارشاد ﴿وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۝٥﴾ [البقرة:٥] کے تحت فرمائی ہے۔

اس تقریر کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد "هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهٗ" کا مطلب میرے نزدیک یہ ہوگا کہ آپ قرآنِ پاک سے طہور کو جانتے ہو: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا۝٤٨﴾ [الفرقان:٤٨] تو جس طہور کو تم جانتے ہو وہ یہی ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کا مطلب ہوگا کہ دین صرف نصیحت میں منحصر ہے۔ یعنی دین میں دھوکہ دہی کی گنجائش نہیں۔ تو مبتدا مقصور ہے اور خبر مقصور علیہ ہے۔ اسی طرح حدیث پاک "الدُّعَاءُ هُوَ العِبَادَةُ" کے معنیٰ ہوں گے کہ دعا صفت عبادت میں منحصر ہے، یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ عبادت دعا میں منحصر ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے، لہٰذا اس حدیث کا صحیح ترجمہ ہے: ''دُعا عبادت ہی ہے۔'' بعض لوگ اس کا غلط ترجمہ کرتے ہیں کہ ''دعا ہی عبادت ہے۔''

اللہ تعالیٰ کے حق میں خیر خواہی کے معنیٰ ہیں کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرایا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں خیر خواہی یہ ہے کہ جو باتیں آپ نے پیش فرمائیں ان تمام میں آپ کی تصدیق کی جائے، ائمۂ دین کی خیر خواہی یہ ہے کہ ان کی اطاعت کی جائے اور عام مسلمانوں کی خیر خواہی یہ ہے کہ ان کو کوئی بھی دھوکہ دیے بغیر ان کے ساتھ خلوص کا معاملہ کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہاں کتاب الایمان مکمّل ہوا۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

۳ - کِتَابُ العِلْمِ

۱ - بَابُ فَضْلِ العِلمِ

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ وَّاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ وَقَوْلِهٖ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

ترجمہ: علم کی فضیلت کا باب اور اللہ ربّ العزت کے اس فرمان کا کہ ''تم میں سے جو لوگ ایمان لائے ہیں اور جنھیں علم سے نوازا گیا ہے اللہ تعالیٰ ان کے درجے بلند فرمائیں گے اور اللہ تعالیٰ تمھارے اعمال سے واقف ہیں۔'' نیز اللہ ربّ العزت کے اس حکم کا کہ (اے نبی! آپ دعا کیجیے کہ) ''اے میرے رب! میرے علم میں اضافہ فرما دیجیے۔''



علم کی حقیقت کے متعلّق فلاسفہ کا اختلاف اور ان کا رد:

جان لیں کہ ماتریدیہ کے نزدیک علم قلب میں ودیعت کردہ صفت کا نام ہے، جیسے آنکھ میں موجود قوتِ باصرہ ہے۔ علم کی شان یہ ہے کہ جب اس سے متعلّق شرائط پائی جائیں تو چیزیں منکشف ہو جاتی ہیں۔ الغرض علم صفت واحدہ ہے اور معلومات متعدد ہیں، البتہ (علم اور معلومات کے درمیان) تعلقات کا متعدد ہونا بھی ضروری ہے۔ برخلاف فلاسفہ کے، ان کا کہنا ہے کہ علم صورت کے حصول یا حاصل شدہ صورتوں کے حصول کو کہتے ہیں، جس پر ان کے پاس کوئی قوی دلیل نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم اور معلوم دونوں بالذات آپس میں متغایر ہیں، متحد بالذات نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

نیز علم معدوم سے بھی متعلّق ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا فلاسفہ دعویٰ کرتے ہیں کہ درمیان میں صورتوں کا ہونا ضروری

ہے، کیوں کہ فلاسفہ نے جب معدوم کے علم کو محال کہا تو درمیان میں صورتوں کے قیام کو ضروری قرار دیا اور کہا کہ صورت اولاً حاصل ہوتی ہے، پھر اس کے واسطے سے معدوم کا علم ہوتا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ فلاسفہ کے اس دعوے میں بے فائدہ طوالت کے سوا کچھ نہیں ہے، اس لیے کہ ہمارا سوال یہ ہے کہ اِس صورت کا صاحب صورت کے ساتھ تعلق کیسے ہوگا؟ اگر تعلق کسی دوسری صورت کے ذریعے مانا جائے تو تسلسل لازم ہوگا۔ اور اگر تعلق معدوم کے ذریعے ہو تو علم کا تعلق بھی معدوم کے ساتھ ہوگا۔ علاوہ ازیں فلاسفہ کے اس دعوے میں معلوم سے قبل علم کا حصول لازم آئے گا، کیوں کہ معلوم نام ہے ایسی صورت کا جو کہ واقعۃً خارج میں ہے، جو ماخوذ ہے علم کے اس درجے سے جسے من حیث الاکتشاف صورت کہا جاتا ہے۔ اور ماخوذ منہ کا ماخوذ پر مقدّم ہونا امر بدیہی ہے، چنانچہ معلوم سے قبل علم کا حصول لازم آئے گا۔ اور صورتِ مطلقہ جو کہ علم ہے اس کا اکتشاف کی قید سے مقید صورتِ ملحوظہ پر مقدّم ہونا جہالت اور لغو ہے۔

درست بات یہی ہے کہ علم معدوم اور موجود دونوں سے متعلّق ہوتا ہے، نیز علم اور معلوم کے درمیان صورتوں کا واسطہ ضروری نہیں ہے۔ پھر علم کے حُسن وقباحت کا مدار معلوم کے حُسن وقباحت پر ہے۔

بخاری شریف میں مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے ابواب کی ترتیب میں انوکھا اُسلوب اختیار فرمایا ہے کہ پہلے وحی کا ذکر فرمایا، پھر ایمان کا، پھر علم کا، پھر طہارت، پھر نماز وغیرہ کا۔

جاننا چاہیے کہ علم اس وجہ سے کمال شمار ہوتا ہے کہ وہ عمل کا وسیلہ بنتا ہے جو رضائے الٰہی کا سبب ہے، لہٰذا جو علم ایسا نہ ہو وہ صاحب علم کے لیے وبال ہے، اسی کی جانب آیت کریمہ کا آخری حصّہ اشارہ کر رہا ہے: ﴿وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ﴿١١﴾﴾ [المجادلة:۱۱] اس میں اُس عمل پر تنبیہ ہے جو اہل علم کے کمال اور درجاتِ جنّت کے حصول کا مدار ہے۔

پھر چوں کہ عملِ صحیح ہی اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، جس کا علم صرف بواسطۂ نبوت ہی ہوسکتا ہے، اس لیے اقرارِ نبوت کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ اور جو لوگ نبوت کے منکر ہیں وہ ان صابئین کی طرح ہیں جو حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے بعد یونان اور عراق کے کفّار تھے، وہ لوگ بھی نبوت کے منکر تھے۔ علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تحقیق کی کوشش کی ہے مگر وہ تحقیق تک نہ پہنچ سکے۔ علّامہ شہرستانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''الملل والنحل'' میں تقریباً تیس صفحات پر مشتمل حنفاء اور صابئین کا مناظرہ ذکر فرمایا ہے، یہ آپ کے غرائب میں شمار ہوتا ہے، اس مناظرے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ صابئین سلسلۂ نبوت کے منکر تھے۔[1]

---

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الملل والنحل: ۲ / ص٦٧، ط: مؤسسة الحلبي.

حضرت آدم علیہ السلام کی وجہِ فضیلت:

پھر مفسرین نے حضرت آدم علیہ السلام کی فضیلت کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ کی فضیلت علم کی وجہ سے ہے، جب کہ میرے نزدیک وجہِ فضیلت آپ کی بندگی ہے۔ اس لیے کہ بظاہر خلافت ارضی کی مستحق اجناس تین تھیں: (۱) حضرت آدم علیہ السلام (۲) ملائکہ (۳) ابلیس ان میں سے ابلیس کا حال تو آپ کو معلوم ہے، رہی بات فرشتوں کی تو انھوں نے اللہ ربّ العزت سے خلافت ارضی کے راز سے متعلّق سوال اس لیے کیا کہ نوعِ انسانیت کے ظاہر سے لگتا تھا کہ وہ زمین میں خون خرابہ وغیرہ کریں گے، فرشتوں کا یہ سوال مناسب نہیں تھا، مگر چوں کہ انھوں نے اپنے اس سوال پر اصرار نہیں کیا اس لیے ان کی مغفرت ہوگئی۔ جب کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ﴿اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف:۲۲] تو آپ نے اپنے رب کے سامنے صرف اپنی عاجزی اور آہ و زاری ہی کا اظہار کیا، حالانکہ آپ کے پاس جواب موجود تھا، جس جواب کے ذریعے آپ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بوقت مناظرہ خاموش فرمادیا، جیسا کہ حدیث میں موجود ہے، لیکن آپ نے اپنے رب کے سامنے طاعت و بندگی کے خاطر ایک لفظ منھ سے نہیں نکالا۔

اس سے حضرت آدم و موسیٰ علیہما السلام کے مابین مناظرے کا راز بھی معلوم ہوگیا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کے علم کو آشکارا فرمایا، کیوں کہ علم ایسی صفت ہے جس کا ظہور ممکن ہے، جب کہ عبودیت ایسی صفت ہے جو بندے میں پوشیدہ ہوتی ہے، اس کو معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ مدارِ فضیلت ہونے کی وجہ سے علم کا اظہار نہیں کیا گیا، پتا چلا کہ علم کی فضیلت تب ہی ظاہر ہوتی ہے جب عمل بھی علم کے موافق ہو، جیسے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا علم آپ کے لیے فضل و کمال ثابت ہوا، کیوں کہ آپ اپنے علم کے مطابق عبدیت اور عمل سے بھی متصف تھے۔ اور علم عمل کے مقابلے میں افضل کیسے ہوسکتا ہے؟ جب کہ علم عمل کا وسیلہ ہے، اور وسیلے کی حیثیت اصل مطلوب سے کم ہی ہوتی ہے۔

اس تقریر کے بعد شاید آپ کو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ⑪﴾ [المجادلة:۱۱] کے معنیٰ کی لذت محسوس ہوئی ہوگی۔ ہم فضیلت علم کے منکر نہیں ہیں، کیوں کہ امام مالک و ابوحنیفہ رحمہما اللہ کا موقف یہ ہے کہ اشتغال فی العلم اشتغال فی النوافل سے بہتر ہے، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف اس کے برعکس ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت علم کی فضیلت کے بارے میں ہے اور دوسری جہاد کی فضیلت کے بارے میں، جیسا کہ علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ''منہاج السنۃ'' میں اس کو ذکر فرمایا ہے۔ میں نے تو صرف خلافت ارضی کی وجہ کو بیان کرنے کا ارادہ کیا

ہے جو میرے نزدیک ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی حق بات جانتے ہیں اور وہی درست راہ دِکھاتے ہیں۔

"يَرْفَعِ اللهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا"......اس میں بھی ایمان کو علم پر مقدّم کیا گیا ہے۔ اور آیت کریمہ عام مؤمنین کی فضیلت کے بیان میں ہے، پھر علماء کی فضیلت ہے، محض علماء کی فضیلت کے بیان میں نہیں ہے۔ اور "وَالَّذِيْنَ أُوْتُوْا العِلْمَ" کا مطلب ہے کہ وہ لوگ جو ایمان کی دولت سے سرفراز ہوئے اور اس کے ساتھ ایک دوسری چیز علم سے بھی نوازے گئے۔

"دَرَجٰتٍ"......یہ "دَرَجَةٌ" کی جمع ہے، لفظ درجہ جنّت کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے "دَرَكَات" لفظ "دَرْكَةٌ" کی جمع ہے، جو جہنّم کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

﴿إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]

"بے شک منافقین جہنّم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوں گے۔"

"رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا"......فضیلت علم پر اس کی دلالت واضح ہے۔



٢ - بَابُ مَنْ سُئِلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ، فَأَتَمَّ الْحَدِيثَ، ثُمَّ أَجَابَ السَّائِلَ

٥٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ (ح). وَحَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "بَيْنَمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: "مَتَى السَّاعَةُ؟" فَمَضَىٰ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: "سَمِعَ مَا قَالَ، فَكَرِهَ مَا قَالَ". وَقَالَ بَعْضُهُمْ: "بَلْ لَمْ يَسْمَعْ". حَتّٰى إِذَا قَضَىٰ حَدِيثَهُ قَالَ: "أَيْنَ أُرَاهُ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟" قَالَ: "هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللهِ!" قَالَ: "فَإِذَا ضُيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ". قَالَ: "كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟" قَالَ: إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کسی سے علم کے بارے میں سوال کیا جائے اس حال میں کہ وہ اپنی بات میں مشغول ہو، تو وہ اپنی بات کو مکمّل کر کے سائل کو جواب دے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لوگوں سے بات کر رہے تھے اس درمیان ایک دیہاتی شخص آیا اور دریافت کیا کہ قیامت کب آئے گی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی بات جاری رکھی، تو کچھ لوگ کہنے لگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی بات سنی لیکن ناپسند فرمائی اور کچھ لوگوں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنا ہی نہیں، جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی بات مکمّل فرما چکے تو فرمایا: قیامت کے متعلّق سوال کرنے والا شخص کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ میں یہاں ہوں اللہ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جب امانت ضائع کی جانے لگے تو قیامت کا انتظار کرو۔'' اس شخص نے دریافت کیا کہ ''امانت کیسے ضائع ہوگی؟'' ارشاد فرمایا: ''جب معاملات نااہل کے سپرد کیے جانے لگیں تو قیامت کا انتظار کرو۔''



"فَإِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ"......امانت کے ضائع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو کسی پر بھروسہ نہ رہے، نہ دینی معاملے میں اور نہ ہی دنیوی معاملے میں۔ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ امانت ایمان سے مقدّم ایک صفت ہے کہ اولاً امانت کا رنگ چڑھتا ہے پھر اس پر ایمان کا رنگ آتا ہے، اسی وجہ سے ایمان کا لفظ امانت سے مشتق ہے۔

اس حدیث میں سائل کو یہ ادب سکھایا گیا ہے کہ سوال مشغولی کے وقت نہیں بلکہ فراغت کے وقت کرنا چاہیے۔ اور مصروفیت کے وقت مسئول کو اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ اپنی بات کو نہ روکے بلکہ جاری رکھے۔ جواب دینے والے کو رغبت دی گئی ہے کہ فارغ ہونے کے بعد وہ چاہے تو جواب دے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب سوال سمجھ میں نہ آیا ہو تو سوال کی تحقیق کرنے کی گنجائش ہے۔

سلف صالحین کے نزدیک امانت کی اہمیت:

"إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ"......اس سلسلے میں ائمہ ومحدثین نے کئی حکایات بیان فرمائی ہیں:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلّق منقول ہے کہ آپ ذاتی طور پر زیادہ خوشحال نہیں تھے، لوگ آپ کی خدمت میں ہدایا و تحائف پیش کرتے تھے، مگر آپ ان ہدایا کو جمع نہیں فرماتے تھے بلکہ فوراً خرچ فرما دیتے تھے، خود تنگی میں زندگی بسر کرتے تھے، آپ کے شاگرد رشید ابن عبد الحکم رحمۃ اللہ علیہ بہت سی جائداد اور باغات کے مالک تھے، وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بہت خدمت کرتے تھے۔

ایک مرتبہ کی بات ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کسی موقع پر ابن عبد الحکم رحمۃ اللہ علیہ کے گھر تشریف لے گئے، تو انھوں نے باورچی کو حکم دیا کہ امام صاحب کے لیے مختلف انواع کے کھانے تیّار کیے جائیں اور ان کھانوں کے نام بھی لکھوا دیے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کھانوں پر اپنی طرف سے ایک اور پکوان کا اضافہ فرماتے ہوئے اپنے ہاتھ سے اس کا نام لکھا، جب ابن عبد الحکم رحمۃ اللہ علیہ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انھوں نے مارے خوشی کے اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔

جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عمر چوّن (۵۴) سال کی ہوئی اور آپ بستر مرگ سے قریب ہو گئے تو لوگوں نے آپ سے دریافت کیا کہ آپ کے بعد لوگوں کو تعلیم کون دے گا؟ اور منصب تدریس کس کو سپرد ہوگا؟ اتنے میں ابن عبد الحکم رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے نمودار ہوئے اِس امید سے کہ امام صاحب انھیں نامزد فرمائیں گے، مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذمّے داری اس کے اہل کو سپرد فرمائی اور فرمایا: ''میرے بعد حلقۂ درس کے ذمّے دار اسماعیل بن یحیٰی مزنی رحمۃ اللہ علیہ ہوں گے جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے ماموں ہیں، آپ رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر ابن عبد الحکم رحمۃ اللہ علیہ کے زندگی بھر کے حسن سلوک کی پرواہ

نہیں فرمائی۔

یہی حال علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کا بھی تھا، آپ شیخ طریقت تھے، عمر بھر آپ نے تعلیم پر اجرت نہیں لی، اس وقت آپ خانقاہ کے ذمّے دار بھی تھے، جس میں آپ رضائے الٰہی کے خاطر درس دیتے تھے، آپ معروف کے مطابق کچھ رقم لیتے تھے، مال جمع کرنے کا شوق آپ کو نہیں تھا، مصر کا بادشاہ آپ کا بڑا معتقد تھا، جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو وہ آپ سے دریافت کرتا تھا، حالانکہ اس زمانے میں علّامہ ابن حجر اور علّامہ عینی رحمہما اللہ جیسے لوگ بھی موجود تھے۔ جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو لوگوں نے پوچھا کہ آپ کے بعد مجلسِ درس کون سنبھالے گا؟ فرمایا: علّامہ قاسم بن قطلوبغا، آپ نے اپنے تمام شاگردوں میں سے ان ہی کا انتخاب اس لیے فرمایا کہ علّامہ قاسم رحمۃ اللہ علیہ عالم ہونے کے ساتھ ساتھ سب سے زیادہ متقی اور پرہیزگار تھے، آپ کے ورع وتقویٰ کی دلیل ہے کہ چاروں مذاہب کے علماء آپ کی تائید کے لیے حاضر ہوئے جس وقت بادشاہِ وقت کے سامنے آپ کے اور شیخ عبدالبر بن الشحنہ رحمۃ اللہ علیہ (علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد) کے درمیان مناظرہ ہوا۔ الغرض علّامہ قاسم بن قطلوبغا رحمۃ اللہ علیہ چوں کہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تدریس کے اہل تھے اس لیے تدریس کی ذمّے داری آپ کو سپرد فرمائی۔

اسی طرح ایک قصّہ شیخ ابوالحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، تیرہویں صدی کے اکابر میں ان کا شمار ہوتا ہے، آپ دورانِ درس ایک حرف نہیں بولتے تھے، جب ان کے شیخ کی وفات کا وقت آیا تو لوگوں نے مطالبہ کیا کہ اپنے بعد کسی کو نائب بنادیں، چنانچہ انھوں نے ابوالحسن سندھی رحمۃ اللہ علیہ کو نائب بنایا، لوگوں کو بڑا تعجب ہوا کہ آپ نے ایک ایسے شخص کو متعین کیا ہے جو اچھی طرح بات بھی نہیں کرپاتا، مگر جب شیخ کے بعد آپ نے مسندِ درس سنبھالی تو لوگوں کو پتا چل گیا کہ وہی اس کے لائق تھے، پھر آپ نے لوگوں کے لیے علوم کے ایسے سمندر بہائے کہ لوگ حیرت زدہ ہوگئے۔



٣ - بَابُ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْعِلْمِ

٦٠ - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ عَارِمُ بْنُ الْفَضْلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقَتْنَا الصَّلَاةُ وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلَىٰ أَرْجُلِنَا، فَنَادَىٰ بِأَعْلَىٰ صَوْتِهِ: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ". مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کوئی شخص علم کی بات پہنچانے کے لیے اپنی آواز بلند کرے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، آپ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک سفر میں جس میں ہم بھی ساتھ تھے پیچھے ہو گئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں اس حال میں پالیا کہ نماز کا وقت تھا اور ہم وضو کر رہے تھے، ہم اپنے پیروں کا مسح کرنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بلند آواز سے دو یا تین مرتبہ یہ ارشاد فرمایا کہ ''ہلاکت ہو جہنمی ٹخنوں کے لیے۔''



یعنی ضرورت کے وقت علم کی بات پہنچانے کے لیے آواز کو بلند کرنا جائز ہے۔

"نَمْسَحُ عَلَىٰ أَرْجُلِنَا"...... یعنی ہم اپنے پیر دھو رہے تھے، یہاں مسح سے کنایہ اس لیے کیا کہ پیر دھونے میں جلد بازی کر رہے تھے، یہاں وہ مُراد نہیں جو طحاوی سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ ایک زمانے تک پیروں کا مسح مشروع تھا، پھر منسوخ ہو گیا۔



٤ - بَابُ قَوْلِ الْمُحَدِّثِ: "حَدَّثَنَا" أَوْ "أَخْبَرَنَا" وَ"أَنْبَأَنَا"

وَقَالَ لَنَا الْحُمَيْدِيُّ: "كَانَ عِنْدَ ابْنِ عُيَيْنَةَ "حَدَّثَنَا" وَ"أَخْبَرَنَا" وَ"أَنْبَأَنَا" وَ"سَمِعْتُ" وَاحِدًا. وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ". وَقَالَ شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَةً". وَقَالَ حُذَيْفَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ". وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ". وَقَالَ أَنَسٌ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ". وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ".

---

٦١ - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ، فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ؟" فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي. قَالَ عَبْدُ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ. ثُمَّ قَالُوا: "حَدِّثْنَا مَا هِيَ؟ يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ".

ترجمہ: یہ باب ہے محدث کے قول: "حَدَّثَنَا" یا "أَخْبَرَنَا" اور "أَنْبَأَنَا" کے بیان میں۔ ہم سے حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "حَدَّثَنَا"، أَخْبَرَنَا" اور "سَمِعْتُ". ایک ہی تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ

"حَدَّثَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ".

''ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حدیث بیان فرمائی آپ صادق ومصدوق ہیں۔''

شقیق نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

"سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَةً".

"میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک بات سنی ہے۔"

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ

"حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيْثَيْنِ".

"ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو حدیثیں بیان فرمائیں۔"

ابوالعالیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہوئے فرمایا:

"عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهٖ".

"یہ روایت ان باتوں (احادیث قدسیہ) میں سے ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے رب سے روایت فرماتے ہیں۔"

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهٖ عَزَّ وَجَلَّ".

"یہ روایت ان باتوں (احادیث قدسیہ) میں سے ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ربّ ذوالجلال سے روایت فرماتے ہیں۔"

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ".

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمھارے ربّ ذوالجلال سے روایت فرماتے ہیں۔"

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ "درختوں میں سے ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے نہیں جھڑتے، اس کی مثال مسلمان کی طرح ہے، مجھے بتاؤ! کہ وہ کونسا درخت ہے؟ لوگ جنگل کے درختوں میں کھو گئے، حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے جی میں آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے، لیکن مجھے (اظہار میں) شرم محسوس ہوئی، پھر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ ہی بتا دیجیے کہ وہ کونسا درخت ہے؟ ارشاد فرمایا: وہ کھجور کا درخت ہے۔"

  

تحدیث اور اخبار کے درمیان فرق:

جان لیجیے کہ لغوی اعتبار سے تحدیث اور اِخبار کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اصطلاحی معنیٰ میں بعض حضرات کا طریقہ اصل لغت کے مطابق رہا ہے، حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے کہ یہ چاروں ائمہ کا مذہب ہے، جیسا کہ فتح الباری میں مذکور ہے۔ ملّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، نیز شیخ عبدالقادر قرشی رحمۃ اللہ علیہ کی ''طبقات الحنفیہ'' میں عبدالکریم بن ہیثم یا عمرو بن ہیثم کے حالات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی کتاب میں بہت سی جگہوں پر "حَدَّثَنَا" دیکھیں گے، حالانکہ دوسرے نسخے میں اسی جگہ "أَخْبَرَنَا" کا لفظ ہے۔ یہ اسی وجہ سے ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اور بعض حضرات نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، جیسا کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بہت سی مرتبہ صرف لفظ تحدیث اور اِخبار کے فرق پر متنبہ کرنے کے لیے سند میں تحویل ذکر فرماتے ہیں۔

پھر محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ قراءۃ علی الشیخ سماع کے مانند ہے یا اس سے کم تر ہے یا برتر؟ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے تلامذہ، اہل حجاز و کوفہ کی اکثریت نیز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں میں برابری ہے۔

علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ ''تدریب الراوی'' میں فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اِن حضرات کا مساوات کو ذکر کرنا صرف صحت اخذ کے بارے میں ہے، ان لوگوں کی تردید کے لیے جو سِرے سے قراءۃ علی الشیخ کے منکر ہیں، قراءۃ علی الشیخ اور سماع کے درمیان درجے میں مساوات کا ذکر نہیں ہے۔

جمہور اہل مشرق سے سماع کی ترجیح بھی منقول ہے۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔ جب کہ قراءۃ علی الشیخ کا سماع پر راجح ہونا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ''بستان المحدثین'' میں محمد بن شجاع ثلجی سے منقول ہے کہ فقیہ ابواللیث سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں، مگر محمد بن شجاع کی جانب اعتزال کی نسبت ہوتی ہے۔ مؤطا سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اِخبار تحدیث کے مقابلے میں راجح ہے، جب کہ مؤطا محمد سے اس کے برعکس مستفاد ہوتا ہے۔ پھر اکثر محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ تحدیث سماع پر دلالت کرتا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ کبھی تحدیث سماع پر دلالت نہیں بھی کرتا، جیسا کہ مسلم شریف کی حدیث دجال میں ہے کہ دجال ایک شخص کو قتل کر کے اس کے دو ٹکڑے کر دے گا، پھر اسے زندہ کر کے اپنے متعلّق پوچھے گا، تو وہ شخص جواباً کہے گا:

"حَدثَنَّا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ" اس سے **معلوم** ہوتا ہے کہ لفظ تحدیث سماع نہ ہونے کے باوجود استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ کہ یہاں تاویلاً کہا جاسکتا ہے کہ یہ مقتول شخص حضرت خضر ہوں گے، لیکن اس روایت کے متن میں مقتول شخص حضرت خضر ہونے کی صراحت نہیں ہے۔



٥ - بَابُ طَرْحِ الْإِمَامِ الْمَسْأَلَةَ عَلٰى أَصْحَابِهٖ؛ لِيَخْتَبِرَ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ

٦٢ - حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ، حَدِّثُونِي مَا هِيَ؟ قَالَ: فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي. قَالَ عَبْدُ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ. ثُمَّ قَالُوا: "حَدِّثْنَا مَا هِيَ؟ يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ استاذ اپنے شاگردوں کے سامنے مسئلہ پیش کرے تا کہ ان کے علم کو آزمائے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''درختوں میں سے ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے نہیں جھڑتے، اس کی مثال مسلمان کی طرح ہے، مجھے بتاؤ! کہ وہ کونسا درخت ہے؟ لوگ جنگل کے درختوں میں کھو گئے، حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے جی میں آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے، لیکن مجھے (اظہار میں) شرم محسوس ہوئی، پھر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ ہی بتا دیجیے کہ وہ کونسا درخت ہے؟ ارشاد فرمایا: وہ کھجور کا درخت ہے۔''



"مَثَلُ المُسْلِمِ"......وجہ شبہ یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا اوپری حصّہ کاٹ دینے کے بعد وہ بڑھتا نہیں ہے انسان کی طرح، اور کھجور کے درختوں میں انسانوں کی طرح نر و مادہ بھی ہوتے ہیں اور نر کھجور کے شگوفے کی مادہ میں پیوندکاری بھی ہوتی ہے، حتیٰ کہ میں نے بعض غیر معتبر روایات میں یہ بھی پڑھا ہے کہ کھجور کا درخت نوعِ انسان کی پھوپھی ہے، کیوں کہ وہ

حضرت آدم علیہ السلام کی باقی ماندہ مٹّی سے پیدا کیا گیا ہے۔اس درخت کا مسلمان بندے کی طرح ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ درخت اپنے تمام اجزاء سمیت غیر مضر ہوتا ہے، جیسے مسلمان بندہ سراپا سلامتی والا ہوتا ہے۔اور تشبیہات کے باب معاملہ آسان ہے، تنگی نہیں ہے۔



٦ - بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعِلْمِ

وَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

ترجمہ: یہ باب علم کی فضیلت کے بیان میں ہے۔ نیز ارشادِ خداوندی کے بارے میں کہ (اے نبی!) ''آپ دعا کیجیے کہ اے میرے رب! میرے علم میں اضافہ فرما دیجیے۔''

٧ - بَابُ الْقِرَاءَةِ وَالْعَرْضِ عَلَى الْمُحَدِّثِ

وَرَأَى الْحَسَنُ وَالثَّوْرِيُّ وَمَالِكٌ الْقِرَاءَةَ جَائِزَةً، وَاحْتَجَّ بَعْضُهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ عَلَى الْعَالِمِ بِحَدِيثِ ضِمَامِ بْنِ ثَعْلَبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "آللهُ أَمَرَكَ أَنْ تُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ؟" قَالَ: "نَعَمْ"، قَالَ: فَهٰذِهِ قِرَاءَةٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. أَخْبَرَ ضِمَامٌ قَوْمَهُ بِذٰلِكَ، فَأَجَازُوهُ، وَاحْتَجَّ مَالِكٌ بِالصَّكِّ يُقْرَأُ عَلَى الْقَوْمِ، فَيَقُولُونَ: "أَشْهَدَنَا فُلَانٌ"، وَيُقْرَأُ ذٰلِكَ قِرَاءَةً عَلَيْهِمْ، وَيُقْرَأُ عَلَى الْمُقْرِئِ، فَيَقُولُ الْقَارِئُ: "أَقْرَأَنِي فُلَانٌ".

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْوَاسِطِيُّ، عَنْ عَوْفٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: "لَا بَأْسَ بِالْقِرَاءَةِ عَلَى الْعَالِمِ". وَأَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الْفَرَبْرِيُّ، وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسىٰ، عَنْ سُفْيَانَ قَالَ: "إِذَا قُرِئَ عَلَى الْمُحَدِّثِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَقُولَ حَدَّثَنِي، قَالَ: وَسَمِعْتُ أَبَا عَاصِمٍ يَقُولُ عَنْ مَالِكٍ وَسُفْيَانَ : الْقِرَاءَةُ عَلَى الْعَالِمِ وَقِرَاءَتُهُ سَوَاءٌ"

ترجمہ: یہ باب محدث کے سامنے قراءۃ کرنے اور اپنی روایات پیش کرنے کے بیان میں ہے۔

حسن بصری، سفیان ثوری اور امام مالک رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ قراءۃ علی الشیخ جائز ہے۔ امام بخاری

رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو عاصم کو سفیان ثوری اور امام مالک رحمہما اللہ کے بارے میں ذکر کرتے ہوئے سنا کہ یہ دونوں حضرات قراءۃ اوسماع دونوں کو جائز سمجھتے تھے۔

عبید اللہ بن موسیٰ نے ہمارے سامنے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی کہ جب قراءۃ علی المحدث ہوتو "حَدَّثَنِيْ" اور "سَمِعْتُ" کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض حضرات نے قراءۃ علی الشیخ کے باب میں حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو دلیل بنایا ہے کہ آپ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو پانچ نمازیں پڑھنے کا حکم فرمایا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں۔ اس سے ان حضرات نے استدلال کیا کہ یہ قراءۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے، جس کی حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ نے اپنی قوم کو خبر دی تو ان لوگوں نے اس کو تسلیم کرلیا۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خط (اقرار نامے) کو دلیل بنایا ہے جو لوگوں کے سامنے پڑھا جاتا ہے، تو لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں فلاں نے اس پر گواہ بنایا ہے، اور وہ خط لوگوں کے سامنے پڑھ کر سنایا جاتا ہے، اور استاذ کے سامنے قراءۃ ہوگی تو قاری کہے گا کہ "أَقْرَأَنِيْ فُلَانٌ" مجھے فلاں نے پڑھایا ہے۔

حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''قراءۃ علی الشیخ میں کوئی حرج نہیں۔'' سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''جب قراءۃ علی المحدث ہو تو "حَدَّثَنِيْ" کہنے میں کوئی حرج نہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو عاصم کو امام مالک اور سفیان ثوری رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہوئے سنا کہ قراءۃ علی الشیخ اور استاذ کا خود پڑھنا دونوں برابر ہیں۔



"وَالعَرْضُ" ......شاید امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد قراءۃ علی الشیخ کے باب میں استعمال ہونے والے تینوں الفاظ کے درمیان تمیز بیان کرنا ہے۔ اور جب شاگرد خود قراءۃ کرے تو وہ کہے گا کہ مجھے فلاں نے پڑھایا ہے، اس صورت میں مُقرئ معلم ہوگا۔ یہاں بعض حضرات کی ایک دوسری رائے ہے کہ جب شاگرد اپنے استاذ کو پڑھتے ہوئے سنے یا استاذ کے سامنے قراءۃ ہورہی ہو (جس کو شاگرد سن رہا ہو) تو شاگرد اسے تحدیث یا اِخبار سے تعبیر نہ کرے، جب تک کہ استاذ نے اس کو سنانے کا قصد نہ کیا ہو۔ جیسا کہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ حارث بن مسکین کے بارے میں فرماتے ہیں کہ "أَخْبَرَنَا الحَارِثُ بنُ مِسْكِيْنٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ". ہمیں حارث بن مسکین نے خبر دی جب کہ آپ کے سامنے

قراءۃ ہو رہی تھی اور میں سن رہا تھا۔

۶۳ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ سَعِيدٍ هُوَ الْمَقْبُرِيُّ، عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ دَخَلَ رَجُلٌ عَلىٰ جَمَلٍ، فَأَنَاخَهُ فِي الْمَسْجِدِ، ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: "أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟" وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّكِئٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ. فَقُلْنَا: "هٰذَا الرَّجُلُ الْأَبْيَضُ الْمُتَّكِئُ". فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: "ابْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!". فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قَدْ أَجَبْتُكَ". فَقَالَ الرَّجُلُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنِّي سَائِلُكَ فَمُشَدِّدٌ عَلَيْكَ فِي الْمَسْأَلَةِ، فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ". فَقَالَ: "سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ". فَقَالَ: "أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ وَرَبِّ مَنْ قَبْلَكَ، آللهُ أَرْسَلَكَ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ؟" فَقَالَ: "اللّٰهُمَّ نَعَمْ". قَالَ: "أَنْشُدُكَ بِاللهِ، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ نُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ؟" قَالَ: "اللّٰهُمَّ نَعَمْ". قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللهِ، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ نَصُومَ هٰذَا الشَّهْرَ مِنَ السَّنَةِ؟" قَالَ: "اللّٰهُمَّ نَعَمْ". قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللهِ، آللهُ أَمَرَكَ أَنْ تَأْخُذَ هٰذِهِ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِنَا فَتَقْسِمَهَا عَلَى فُقَرَائِنَا؟" فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللّٰهُمَّ نَعَمْ". فَقَالَ الرَّجُلُ: "آمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِهِ، وَأَنَا رَسُولُ مَنْ وَرَائِي مِنْ قَوْمِي، وَأَنَا ضِمَامُ بْنُ ثَعْلَبَةَ أَخُو بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ".

رَوَاهُ مُوسىٰ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٰذَا.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ہم مسجد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے اسی دوران ایک شخص اونٹنی پر سوار ہو کر آیا، پھر اس نے اونٹنی کو مسجد میں بٹھا کر باندھ دیا، پھر اس نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا کہ تم میں سے محمد کون ہیں؟ اس حال میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان ٹیک لگائے ہوئے تشریف فرما تھے، ہم نے کہا کہ یہ گورے شخص جو ٹیک لگائے ہوئے ہیں، تو اس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ اے عبدالمطلب کے بیٹے! تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''میں تمھاری بات سن رہا ہوں۔'' اس شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ میں آپ سے سوال کروں گا،

ہوسکتا ہے مجھ سے سوال کرنے میں سختی ہو جائے، آپ ناراض نہ ہوں، ارشاد فرمایا: ''تمھیں جو پوچھنا ہے پوچھ لو۔'' اس شخص نے کہا: میں آپ کو آپ کے اور آپ سے پہلے لوگوں کے رب کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا اللہ نے آپ کو تمام لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا ہے؟ ارشاد فرمایا: ''جی ہاں، اللہ تعالیٰ گواہ ہیں۔'' اس شخص نے کہا کہ میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا اللہ نے آپ کو دِن رات میں پانچ نمازوں کا حکم دیا ہے؟ ارشاد فرمایا: ''جی ہاں، اللہ تعالیٰ گواہ ہیں۔'' اس نے کہا کہ میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا اللہ نے تمھیں سال کے اس مہینے میں روزے رکھنے کا حکم دیا ہے؟ ارشاد فرمایا: ''جی ہاں، اللہ تعالیٰ گواہ ہیں۔'' اس شخص نے کہا کہ میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ آپ ہمارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کر کے ہمارے فقراء میں تقسیم کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جی ہاں، اللہ تعالیٰ گواہ ہیں۔'' تو اس شخص نے کہا کہ میں ایمان لایا ہوں ان تمام باتوں پر جو آپ لے کر آئے ہیں اور میں اپنی قوم کے باقی ماندہ لوگوں کا قاصد ہوں، اور میں قبیلۂ بنی سعد بن بکر کا ایک فرد ضمام بن ثعلبہ ہوں۔''

اس روایت کو نیز موسیٰ اور علی بن عبدالحمید نے سلیمان سے، انھوں نے ثابت سے، انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے، آپ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کیا ہے۔



"فَأَنَاخَهٗ فِيْ المَسْجِدِ"...... یہ روایت بخاری شریف میں دوسرے ایک طریق سے مروی ہے، جس میں ہے کہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ نے اونٹنی کو مسجد کے قریب بٹھایا۔ اسی طرح کی روایت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے مسند احمد سے نقل فرمائی ہے کہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ نے اونٹنی کو مسجد کے باہر بٹھایا۔ لہٰذا مالکیہ کے لیے اس روایت میں ماکول اللحم کی غلاظت اور پیشاب کے پاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

"ظَهْرَانَيْهِمْ" ...... یہ تثنیہ کا تثنیہ ہے، کیوں کہ "ظَهْرَان" تثنیہ ہے "ظَهْرٌ" کا، پھر اس تثنیہ کو دوبارہ تثنیہ بنایا تو "ظَهْرَانَانِ" ہوا، نون اضافت کی وجہ سے ساقط ہوگیا اور یائے تثنیہ باقی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کبھی تثنیہ اور جمع کو مفرد کے حکم میں رکھ کر اس کے تثنیہ اور جمع لائے جاتے ہیں، جیسے کہ بخاری شریف میں ہے: "حَدَّثَنَا عَبْدَانُ" یہ تثنیہ ہونے کے باوجود نون کے رفع کے ساتھ ہے، جس پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے،

لیکن علمیت میں استعمال ہونے کے بعد اسے مفرد کے حکم میں رکھ کر مفرد جیسا ہی معاملہ کیا جاتا ہے، چنانچہ اسے مفرد کا اعراب دیا جاتا ہے۔ جیسے شاعر کا قول ہے:

ع

عِنْدَ التَّفَرُّقِ فِي الْهَيْجَا جِمَالَيْنِ

ترجمہ: ''وہ لوگ جنگ میں منتشر ہوکر بھاگنے کے وقت اونٹوں کو نہ پاتے۔''

اس میں "جِمَال" جمع ہے "جَمَلٌ" کی، مگر جمع ہونے کے باوجود اسے مفرد کے حکم میں رکھتے ہوئے تثنیہ بنایا گیا ہے۔

''معالم السنن'' میں علّامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "اتِّكَاء" اطمینان سے بیٹھنے کی ضد ہے، لہٰذا اس میں چارزانو بیٹھنا بھی شامل ہے۔ اور اسی سے انھوں نے حدیث پاک: "لَا آكُلُ مُتَّكِئًا" کی شرح فرمائی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ "لَا آكُلُ مُتَّكِئًا" کی شرح وہی ہے جو علّامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، لیکن حدیث الباب ذکر کردہ معنیٰ سے زیادہ عام ہے جو ٹیک لگانے کے متعارف معنیٰ پر محمول ہے۔

"اللّٰهُمَّ نَعَمْ"...... لفظ "اللّٰهُمَّ" تاکید کے لیے ہے۔

"قَدْ أَجَبْتُكَ"...... یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کی بات سن لی اور فرمایا کہ میں نے تیرا جواب دے دیا، حالانکہ اب تک جواب نہیں دیا تھا۔ یہی ترجمۃ الباب کا محل ہے۔

"رَوَاهُ مُوْسیٰ"...... حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تعلیق میں ذکر فرمایا ہے، اس لیے کہ (اس سند میں ایک راوی) سلیمان آپ کی شرط کے مطابق نہیں ہیں۔ لیکن علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے علّامہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا تعاقب فرمایا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "بَابٌ: يَرُدُّ الْمُصَلِّي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ" میں ان سے تخریج فرمائی ہے۔

"لَا تَسْأَلُوْا"[1]...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صرف تیرہ سوال دریافت کیے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مُراد وہ سوالات ہیں جو قرآن پاک میں (بالفاظ يَسْأَلُوْنَكَ) مذکور ہیں۔ ورنہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے دیگر سوالات بہت سارے ہیں۔

---

[1] حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اسی باب کے تحت فرماتے ہیں کہ یہ روایت بخاری تمام نسخوں سے ساقط ہے، صرف محمد بن یوسف فربری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جس نسخے کی قراءۃ ہوئی تھی اسی میں ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: فتح الباری: ۱/ ۱۵۳، ط: دار المعرفۃ بیروت۔
فیض الباری کے عربی نسخے میں اس روایت کے الفاظ کی شرح ہے، اس لیے تشریح کو باقی رکھا گیا ہے۔

بحث حدوثِ عالم:

"فَمَنْ خَلَقَ الأَرْضَ"...... اختیار وقدرت سے کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا خلق کہا جاتا ہے، لہٰذا عالم اپنے تمام اجزاء سمیت ہمارے نزدیک مخلوق ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی فلسفی عالم کے قدیم ہونے کا قائل نہیں ہے، افلاطون بھی عالم کے حدوث کا قائل تھا، یہاں تک کہ بدنامِ زمانہ ارسطاطالیس آیا جو عالم کے قدیم ہونے کا قائل تھا، حالانکہ یہ قطعاً باطل ہے اور اس عقیدے کا قائل کافر ہے۔ حدوثِ عالم پر تمام ادیانِ سماویہ کا اتفاق ہے، البتہ بعض صوفیہ جیسے شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی طرف چند چیزوں کے قدیم ہونے کی نسبت ہے۔ علّامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ساری عبارتیں من گھڑت ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ دیگر بعض مسائل میں بھی شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کا تفرد ہے، چنانچہ انھوں نے فرعون کے ایمان کا اعتبار کیا ہے، اگر چہ یہ ایمان توبہ نہیں ہے اس لیے اسے اپنے کیے کی سزا ضرور ملے گی، لیکن شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرعون خلود فی النار کا مستحق نہ ہوگا۔ علّامہ بحر العلوم نے شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی جانب چند اشیاء کے قدیم ہونے کی نسبت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ نسبت صحیح ہے، لیکن علّامہ دوّانی رحمۃ اللہ علیہ نے علّامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی جانب عرش کے قدیم ہونے کی جو نسبت کی ہے وہ صحیح نہیں۔ جیسا کہ میں نے ان اشعار میں کہا ہے جو علّامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کے قصیدۂ نونیہ کے ساتھ ملحق کیے ہیں:

وَاللهُ كَانَ وَلَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ ۔۔۔ سُبْحَانَهُ جَلَّ العَظِيمُ الشَّانِ
وَاللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرُهُ ۔۔۔ مَا رَبُّنَا وَالخَلْقُ مُقْتَرِنَانِ
لَسْنَا نَقُولُ كَمَا يَقُولُ المُلْحِدُ الزِّ ۔۔۔ نْدِيقُ صَاحِبُ مَنْطِقِ اليُونَانِ
بِدَوَامِ هٰذَا العَالَمِ المَشْهُودِ وَالـ ۔۔۔ أَرْوَاحِ فِي أَزَلٍ وَلَيْسَ بِفَانِ
وَهُوَ ابنُ سِيْنَا القِرمِطِي غَدَا مَدىٰ ۔۔۔ شِرْكِ الرَّدىٰ وَشَرِيْطَةِ الشَّيْطَانِ
وَالعَرْشُ أَيْضًا حَادِثٌ عِنْدَ الوَرَىٰ ۔۔۔ وَمِنَ الخَطَإِ حِكَايَةُ الدَّوَّانِي
وَإِذِ الحَوَادِثُ لَا نَفَادَ لَهَا فَلَا ۔۔۔ يَصِلُ المَضَاءُ لِحَادِثِ الإِبَّانِ
وَكَغَابِرٍ مَاضٍ وَمَا مِنْ فَارِقٍ ۔۔۔ فَاثْبُتْ؛ فَإِنَّ الكُفْرَ فِيْ الخِذْلَانِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہی ہمیشہ سے ہے، اس کے سوا کوئی چیز نہیں تھی، اس کی ذات پاک ہے، وہ جلال والا عظیم الشان ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی اپنے علاوہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، ہمارا رب اور مخلوق دونوں الگ الگ ہیں۔ ہم اُس

عقیدۂ باطلہ کے قائل نہیں ہیں جس کا قائل ملحد وزندیق یونانی منطق والا ہے کہ یہ عالم مشاہَد اور اَرواح ہمیشہ سے ازلی ہیں اور ان پر فنا طاری نہ ہوگا۔ اور اس عقیدۂ باطلہ کا قائل ابن سینا قرمطی ہے، جو شرکِ مہلک اور شیطانی راہ پر چلا ہے۔ تمام لوگوں کے نزدیک عرش بھی حادث ہے، اور علّامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو نسبت کی ہے اس میں خطا ہے۔ اور جب حوادث پر فنا طاری نہ ہو تو کوئی نیا موسم وجود میں نہیں آسکتا اور ماضی بھی مستقبل کی طرح ہو جائے گا، ان میں کوئی فرق نہیں رہے گا، لہٰذا تو عقیدۂ صحیحہ پر ثابت قدم رہ، اس لیے کہ اس سے جدا ہونے میں کفر ہے۔''

صانع عالم کے اثبات اور حدوثِ عالم کے متعلّق چار سو سے زائد ابیات پر مشتمل میرا ایک قصیدہ ہے جس کا نام ''ضرب الخاتم'' ہے۔ نیز ایک دوسرا رسالہ بھی ہے جس میں ان باتوں کا ذکر ہے جو مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کہیں۔

فائدہ:

جاننا چاہیے کہ فلاسفہ میں سے کوئی حدوثِ ذاتی کا قائل نہیں ہے، سب سے پہلے ابن سینا نے اس کو اپنی طرف سے گھڑ لیا، اس سے ابن سینا کا منشا اسلام اور فلسفہ کے درمیان راہ نکالنا تھا۔ یونانی فلاسفہ افلاک اور عناصر اربعہ کے قدیم بالذات ہونے کے قائل تھے، نیز موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات اور حیوانات کے قدیم بالنوع ہونے کے قائل تھے، اس عقیدے کے بطلان کو میں نے اپنے رسالے میں واضح کیا ہے۔

ابن رُشد [۱] نے ''تہافت التہافۃ'' نامی ایک کتاب لکھی جس میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا تعاقب کیا ہے، انھوں نے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ پر جو اعتراضات کیے ہیں میں نے اس کی تردید میں ایک رسالے کی تعلیق کی تھی، مگر وہ طبع نہیں ہوسکا۔ اور یہ ابن رُشد رحمۃ اللہ علیہ میرے نزدیک ابن سینا سے زیادہ ذہین اور ارسطو کے کلام کو اس سے زیادہ سمجھنے والے ہیں۔

"حَج البَيْتِ"...... ایک قول کے مطابق ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی آمد پانچویں ہجری میں ہوئی تھی، جب کہ حج کی فرضیت چھٹی یا نویں ہجری میں ہوئی، پھر اس روایت میں حج کا ذکر کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حج پہلے فرض ہو چکا تھا، اور چھٹی یا نویں ہجری میں حج کے احکام کی تفصیل بیان ہوئی، اس جواب میں اشکال ہے۔ اور اس پر کلام عن قریب آئے گا۔



[۱] ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد اندلسی معروف بہ ابن رُشد الحفید (ولادت: ۵۲۰ھ، وفات: ۵۹۵ھ)

٨ - بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي المُنَاوَلَةِ وَكِتَابِ أَهْلِ العِلمِ بِالعِلْمِ إِلى البُلْدَانِ

وَقَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: نَسَخَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الْمَصَاحِفَ، فَبَعَثَ بِهَا إِلَى الْآفَاقِ، وَرَأَىٰ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَمَالِكٌ ذٰلِكَ جَائِزًا، وَاحْتَجَّ بَعْضُ أَهْلِ الْحِجَازِ فِي الْمُنَاوَلَةِ بِحَدِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ كَتَبَ لِأَمِيرِ السَّرِيَّةِ كِتَابًا وَقَالَ: "لَا تَقْرَأْهُ حَتّٰى تَبْلُغَ مَكَانَ كَذَا وَكَذَا"، فَلَمَّا بَلَغَ ذٰلِكَ الْمَكَانَ قَرَأَهُ عَلَى النَّاسِ، وَأَخْبَرَهُمْ بِأَمْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

---

٦٤ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ بِكِتَابِهِ رَجُلًا، وَأَمَرَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ الْبَحْرَيْنِ، فَدَفَعَهُ عَظِيمُ الْبَحْرَيْنِ إِلىٰ كِسْرىٰ، فَلَمَّا قَرَأَهُ مَزَّقَهُ، فَحَسِبْتُ أَنَّ ابْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ: "فَدَعَا عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُمَزَّقُوا كُلَّ مُمَزَّقٍ".

ترجمہ: یہ باب ہے مناولہ سے متعلّق بیان میں نیز اہل علم کے دوسرے شہروں میں علم کی باتیں لکھ کر بھیجنے کے بیان میں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مصاحف لکھوائے اور انھیں دنیا کے مختلف علاقوں میں پہنچایا۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، یحییٰ بن سعید اور امام مالک رحمہما اللہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ بعض اہل حجاز نے مناولہ کے باب میں حدیث پاک سے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لشکر کے امیر کو لکھ کر بھیجا، جس میں فرمایا تھا کہ ''تم اسے فلاں جگہ پہنچنے کے بعد ہی پڑھیں۔'' جب وہ اس جگہ پہنچ گئے تو لوگوں کے سامنے پڑھ کر سنایا اور انھیں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے آگاہ کیا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص (عبداللہ بن حذافہ

سہمی رضی اللہ عنہ) کو خط دے کر بھیجا اور انھیں حکم فرمایا کہ وہ خط بحرین کے گورنر کو پہنچا دیں، پھر بحرین کے گورنر نے وہ خط کسریٰ کو پہنچایا۔ جب کسریٰ نے اس کو پڑھا تو اسے پھاڑ دیا۔ (ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ) میرا خیال ہے کہ ابن المسیّب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ الفاظ کہے تھے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان پر بددعا فرمائی کہ وہ لوگ (اسی طرح) ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔



مناولہ اور مکاتبہ حجت ہیں:

مناولہ بھی حجّت ہے۔ اور اگر مناولہ کے ساتھ اجازت بھی ہو تو وہ اقویٰ ہے۔ اور مکاتبہ بھی کاتب اور مکتوب الیہ کی تعیین کی شرط کے ساتھ حجّت ہے۔ بعض کوتاہ بیں لوگوں کا خیال ہے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے، لہٰذا مکاتبہ حجّت نہیں بن سکتا۔ ان لوگوں کو کتاب القاضی الی القاضی کی ایک اصل سے وہم ہوا ہے کہ کاتب اپنے خط کے ساتھ دو گواہوں کو بھیجے گا جو یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں نے فلاں کو بھیجا ہے۔ میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ دعوے میں مدّعا علیہ کے انکار کے وقت خط کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس کے پاس فلاں کا خط ہے جس میں ایک ہزار درہم کا اقرار ہے، جب کہ مدّعا علیہ اس کا انکار کر رہا ہو۔ (تو اس خط کا اعتبار نہیں۔)

لیکن دیگر معاملات مثلاً نکاح، طلاق اور عتاق وغیرہ میں خط قطعی طور پر معتبر ہے۔ اور ہماری عام کتب میں بھی خط کے ذریعے وقوعِ طلاق کے صحیح ہونے کی صراحت موجود ہے۔ اس کے لیے فتح القدیر ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ:

ابن معین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کتابت کے اعتبار کے لیے از اوّل تا آخر عدمِ نسیان کی شرط ضروری قرار دیتے تھے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ صرف خط کو دیکھنے کے وقت یاد ہونے کی شرط کے ساتھ جواز کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرح از اوّل تا آخر یاد رکھنے کی شرط نہیں ہے۔

---

٦٥ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "كَتَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا أَوْ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُمْ لَا يَقْرَءُونَ كِتَابًا إِلَّا مَخْتُومًا. فَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ نَقْشُهُ: "مُحَمَّدٌ

رَسُولُ اللهِ"، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلٰى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ. فَقُلْتُ لِقَتَادَةَ: "مَنْ قَالَ: "نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ؟" قَالَ: أَنَسٌ".

ترجمہ: حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک خط لکھا یا لکھوانے کا ارادہ فرمایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ (اہل عجم) ایسا ہی خط پڑھتے ہیں جس پر مہر لگی ہو، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس کا نقش: "محمد رسول اللہ" تھا، گویا کہ میں اس انگوٹھی کی چمک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دست مبارک میں دیکھ رہا ہوں۔ (شعبہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ) میں نے قتادہ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ یہ بات کس نے کہی کہ انگوٹھی کا نقش: "محمد رسول اللہ" تھا؟ قتادہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: حضرت انس رضی اللہ عنہ نے۔"

انگوٹھی کے نقوش:

"فَاتَّخَذَ خَاتَمًا"......اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو انگوٹھی بنوانے کی چاہت نہ تھی، لیکن پھر ضرورت کی وجہ سے بنوائی۔ اس کو اچھی طرح یاد رکھیں، کیوں کہ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ ضرورت کے موقع پر کچھ پسندیدہ چیزوں کو بھی ترک کرنا پڑتا ہے۔ انگوٹھی کا نقش: "محمد رسول اللہ" تھا، البتہ اس کی صورت میں اختلاف ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی کا نقش: "كَفَىٰ بِالمَوْتِ وَاعِظًا" تھا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی انگوٹھی کا نقش: "قُلِ الخَيْرَ وَإِلَّا فَاسْكُتْ" تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انگوٹھی والے کا نام نگینے پر ہونا ضروری نہیں ہے۔ قدیم زمانے میں مہر شئے کے اختتام کی علامت تھی۔ اور اب تصدیق کے لیے مہر لگائی جاتی ہے۔ اور اللہ ربّ العزت کا فرمان: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ؕ﴾ [الأحزاب:٤٠] عرفِ قدیم کے مطابق (اختتامِ شئے کے لیے) ہے۔ لہٰذا اس میں بدبخت قادیانی کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔

فائدہ:

جاننا چاہیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان ابواب میں اصولِ حدیث اور عمدہ تصانیف کے چند مسائل کا ذکر فرمایا ہے۔ اور اس باب میں سب سے بہترین تصنیف شیخ شمس الدین سخاوی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اس تصنیف کا نام "فتح المغيث" ہے۔ نیز حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "النكت على ابن صلاح" بھی بہت عمدہ ہے۔



٩ - بَابُ مَنْ قَعَدَ حَيْثُ يَنْتَهِي بِهِ الْمَجْلِسُ وَمَنْ رَأَىٰ فُرْجَةً فِي الْحَلْقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا

٦٦ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ: أَنَّ أَبَا مُرَّةَ مَوْلَىٰ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ: عَنْ أَبِي وَاقِدٍ اللَّيْثِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ وَالنَّاسُ مَعَهُ، إِذْ أَقْبَلَ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ، فَأَقْبَلَ اثْنَانِ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَهَبَ وَاحِدٌ، قَالَ: فَوَقَفَا عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَرَأَىٰ فُرْجَةً فِي الْحَلْقَةِ، فَجَلَسَ فِيهَا، وَأَمَّا الْآخَرُ فَجَلَسَ خَلْفَهُمْ، وَأَمَّا الثَّالِثُ فَأَدْبَرَ ذَاهِبًا. فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنِ النَّفَرِ الثَّلَاثَةِ؟ أَمَّا أَحَدُهُمْ فَأَوَىٰ إِلَى اللهِ فَآوَاهُ اللهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَاسْتَحْيَا فَاسْتَحْيَا اللهُ مِنْهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَأَعْرَضَ فَأَعْرَضَ اللهُ عَنْهُ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو مجلسِ علم میں ایسی جگہ بیٹھے جہاں مجلس ختم ہو رہی ہو اور اس شخص کے بیان میں جو حلقۂ علم میں کوئی جگہ دیکھ کر بیٹھ جائے۔

حضرت ابو واقد لیثی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اس حال میں کہ آپ کے ساتھ لوگ بھی تھے۔ اس دوران تین شخص آئے، دو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئے اور ایک چلا گیا، راوی کہتے ہیں کہ دونوں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کھڑے رہے، پھر ان میں سے ایک حلقے میں جگہ دیکھ کر بیٹھ گیا اور دوسرا اہل مجلس کے پیچھے بیٹھ گیا، جب کہ تیسرا شخص واپس چلا گیا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (اپنی بات سے) فارغ ہوئے تو ارشاد فرمایا: ''کیا میں تمھیں ان تینوں کے بارے میں بتاؤں؟ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آیا تو اسے اللہ تعالیٰ نے پناہ دی، دوسرے نے شرم محسوس کی تو اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ شرم کا معاملہ فرمایا اور تیسرے نے اعراض کیا تو اللہ تعالیٰ نے بھی اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ فرمایا۔''

تینوں شخص میں افضل کون ہے؟

"فَأَعْرَضَ اللهُ عَنْهُ"......بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ پہلا شخص تینوں میں افضل ہے اور تیسرا محروم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ بات کسی خارجی قرینے سے معلوم ہو تو درست ہے۔ لیکن اس حدیث میں تو اس مفہوم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیوں کہ اس حدیث میں تو صرف یہی بیان ہوا ہے کہ عمل کا بدلہ عمل کی جنس سے ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ حدیث قدسی میں ہے کہ "أَنَا عِنْدَ الظَّنِّ عَبْدِيْ بِي" کہ میں اپنے بندے کے ساتھ ایسا معاملہ کرتا ہوں جیسا وہ میرے متعلّق گمان کرتا ہے۔ نیز لوگوں نے اس میں یہ بحث بھی کی ہے کہ ذکر جہری افضل ہے یا ذکر سری؟

میری رائے یہ ہے کہ یہاں یہ بحث بے محل ہے، بلکہ حدیث پاک کی مُراد میں خلط پیدا کرنا ہے۔ کیوں کہ حدیث پاک میں اس بات کا ذکر ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہر ایک کے ساتھ اس کے گمان کے مطابق معاملہ فرماتے ہیں، تو حدیث میں صرف یہی ہے کہ عمل کی جزا ہمیشہ عمل کی جنس سے ہوتی ہے، چنانچہ جو بندہ اللہ تعالیٰ کا ذکر جماعت میں کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کا ذکر اس جماعت کے سامنے فرمائیں گے جو اپنے پاس ہے (یعنی ملائے اعلیٰ میں۔) اس لیے کہ اس بندے کے عمل کا یہی بدلہ ہے۔ اسی طرح جو بندہ اللہ تعالیٰ کا ذکر اپنے دِل میں کرے گا تو اللہ تعالیٰ بھی اسے اپنے دِل میں یاد فرمائیں گے۔ اس لیے کہ یہ جزا اس بندے کے عمل کے موافق ہے۔ معلوم ہوا کہ اس میں افضلیت سے کوئی تعرض ہے اور نہ اشارہ ہے۔

یہی معاملہ اس حدیث میں بھی ہے کہ جو بندہ ایسی مجلس سے اعراض کرے گا اس کو اس مجلس سے کچھ نصیب نہ ہوگا اور وہ اپنے اس اجرِ خاص سے محروم رہے گا۔

اگرچہ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ شرم محسوس کرنے والا شخص پہلے کے مقابلے میں افضل ہو، کیوں کہ حیا نصف ایمان ہے، نیز اس وجہ سے بھی وہ افضل ہوسکتا ہے کہ اس نے اپنے لیے گمنامی کو پسند کیا اور شہرت سے دور رہا، تو یہ ایک دوسری بحث ہوگی۔

نیز فضیلت ایک اور جہت سے بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ غالباً کنز العمال کی روایت میں ہے کہ ''؟؟؟؟؟؟؟'' جس بندے نے اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کے لیے بطورِ تواضع کسی کے لیے پہلی صف کو چھوڑ دیا تو اس کا اجر دوگُنا ہوجائے گا۔ حالانکہ پہلی صف کا ثواب سب کو معلوم ہے، لیکن کبھی آگے بڑھنے کے بجائے صف اوّل سے پیچھے ہٹ جانا بھی زیادہ فضیلت کا حامل ہوتا ہے۔ تو اسی طرح اس بات کا بھی امکان ہے کہ شرم کرنے والا مجلس میں داخل ہونے والے کے

مقابلے میں افضل ہو۔لہٰذا جوحضرات اس بات کے قائل ہیں کہ تیسرا شخص منافق تھا تو یہ ایسی بات کے پیچھے پڑنا ہوا جس کا انھیں علم نہیں ہے۔

اسی طرح کی ایک روایت ترمذی شریف میں ہے کہ ''إنَّ اللّٰهَ يحبُّ أن يرى أثرَ نعمتِهِ على عبدِهِ'' (سنن الترمذي، رقم:۲۸۱۹)''اللہ تعالیٰ کی نعمت کا اثر تم پر نظر آنا چاہیے۔''اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نعمت کا اظہار فضیلت کی بات ہے۔جب کہ دوسری روایت ہے کہ ''مَنْ تَرَكَ اللِّبَاسَ تَوَاضُعًا لِلهِ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ دَعَاهُ اللهُ يَوْمَ القِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ حَتَّى يُخَيِّرَهُ مِنْ أَيِّ حُلَلِ الإِيمَانِ شَاءَ يَلْبَسُهَا'' (سنن الترمذي، رقم:۲۴۸۱)''جو بندہ اللہ تعالیٰ کے لیے تواضع اختیار کرتے ہوئے مزین کپڑوں کو پہننا چھوڑ دے تو اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دِن عزّت کے جوڑے پہنائیں گے۔''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سادگی اختیار کرنا فضیلت کی بات ہے۔

توجیہ یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہے، کیوں کہ دونوں حدیثیں فضیلت کے دو الگ الگ ابواب پر محمول ہیں، اظہارِ نعمت ایک الگ باب ہے جو کہ مطلوب ہے۔اور سادگی دوسری جہت سے فضیلت کی حامل ہے اور مستقل الگ باب ہے اور وہ بھی مطلوب ہے۔ایک شئے میں جب مختلف جہتیں ہوتی ہیں تو اس طرح تعارض نظر آتا ہے، لہٰذا اسے خوب سمجھ لیں۔اور "فَاستَحْيَا اللهُ مِنْهُ" یہاں مشاکلت لفظیہ کے طور پر استعمال ہوا ہے۔

"فَرْجَةً"...... فاء کے فتحے اور ضمے کے ساتھ ہے۔اس سلسلے میں ابوالعلاء نحوی جو لغت کے امام تھے، ان کی ایک حکایت منقول ہے کہ حجاج بن یوسف کے ساتھ ان کی کچھ نا چاقی ہوگئی، تو انھیں آبادی چھوڑ کر صحرا میں سکونت اختیار کرنی پڑی، تا کہ حجاج کے شر سے محفوظ رہیں، اس پر ایک مدّت گزر گئی، حتیٰ کہ ایک دیہاتی نے حجاج کی وفات کی خبر شعر میں سنائی:

رُبَمَا تَكْرَهُ النُّفُوْسُ مِنَ الدَّهْرِ لَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ العِقَالِ

''بسا اوقات انسانی نفوس حوادثاتِ زمانہ کو پسند نہیں کرتے لیکن اس میں کشادگی ہوجاتی ہے جیسے رسّی کی گرہ کھل جاتی ہے۔''

ابوالعلاء نحوی نے جب لفظ "فَرْجَةٌ" فاء کے فتحے کے ساتھ سنا تو کہنے لگے کہ معلوم نہیں مجھے حجاج کی موت سے زیادہ خوشی ہوئی یا اس لفظ کی لغوی تحقیق سے، کیوں کہ مجھے اس میں تردّد تھا۔

 ....  .... 

١٠ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : "رُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ"

٦٧ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "ذَكَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَعَدَ عَلَىٰ بَعِيرِهِ، وَأَمْسَكَ إِنْسَانٌ بِخِطَامِهِ أَوْ بِزِمَامِهِ، قَالَ: "أَيُّ يَوْمٍ هٰذَا؟" فَسَكَتْنَا حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ سِوىٰ اسْمِهِ. قَالَ: "أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ؟" قُلْنَا: بَلٰى. قَالَ: "فَأَيُّ شَهْرٍ هٰذَا؟" فَسَكَتْنَا حَتّٰى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ. فَقَالَ: "أَلَيْسَ بِذِي الْحِجَّةِ؟" قُلْنَا: بَلٰى. قَالَ: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هٰذَا، فِي شَهْرِكُمْ هٰذَا، فِي بَلَدِكُمْ هٰذَا، لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَىٰ أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَىٰ لَهُ مِنْهُ".

ترجمہ: یہ باب نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان کے بیان میں ہے کہ بہت سے وہ لوگ جنھیں بات پہنچائی جاتی ہے وہ سننے والے سے زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں۔

حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، آپ نے نبی کریم ﷺ کا ذکر کیا کہ آپ ﷺ اپنی سواری پر تشریف فرما تھے اور ایک شخص نے لگام یا نکیل پکڑی ہوئی تھی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ یہ کونسا دِن ہے؟ ہم خاموش رہے یہاں تک کہ ہمیں یہ خیال ہوا کہ آپ ﷺ اس دِن کا نام بدل کر دوسرا نام رکھیں گے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''کیا یوم النحر نہیں ہے؟'' ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں، ارشاد فرمایا کہ ''یہ کونسا مہینہ ہے؟'' تو ہم خاموش رہے یہاں تک کہ ہمیں گمان ہوا کہ آپ ﷺ اس کا دوسرا نام رکھیں گے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیا ذی الحجہ نہیں ہے؟'' ہم نے عرض کیا: کیوں نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''تمھارا خون، تمھارا مال اور تمھاری عزّت ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح باحُرمت ہیں جیسا تمھارے لیے یہ دِن، یہ مہینہ اور یہ شہر قابل احترام ہے۔ حاضر شخص غائب تک یہ پیغام پہنچادے۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ حاضر شخص ایسے شخص کو پیغام پہنچائے جو اس سے زیادہ پیغام کو محفوظ رکھنے والا ہو۔''

  

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں ''قول النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم'' اس وجہ سے فرمایا تا کہ تقویت کی جانب اشارہ ہو۔ نیز اس سے آپ کا مقصد اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ حدیث محض حلال وحرام کے علم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر سنی ہوئی بات کے لیے عام ہے۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی پتا چلا کہ اُمّت میں ایسے افراد کا ہونا ممکن ہے جو قوتِ حافظہ اور یادداشت میں حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے بڑھ کر ہوں، لیکن یہ جزوی فضیلت شمار ہوگی۔ فضیلت کلّی تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے جو دلیل سے ثابت ہے، اسلام قبول کرنے اور دین اسلام کی نصرت کی وجہ سے انھیں سبقت حاصل ہے۔



۱۱ - بَابٌ: الْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

لِقَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ فَبَدَأَ بِالْعِلْمِ، وَأَنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَرَّثُوا الْعِلْمَ، مَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ بِهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ.

وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ وَقَالَ: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعٰلِمُونَ﴾ ﴿وَقَالُوْا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحٰبِ السَّعِيرِ﴾ وَقَالَ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَهِّمْهُ فِي الدِّينِ". "وَإِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ".

وَقَالَ أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "لَوْ وَضَعْتُمُ الصَّمْصَامَةَ عَلىٰ هٰذِهِ، وَأَشَارَ إِلىٰ قَفَاهُ، ثُمَّ ظَنَنْتُ أَنِّي أُنْفِذُ كَلِمَةً سَمِعْتُهَا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ تُجِيزُوا عَلَيَّ لَأَنْفَذْتُهَا.

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: ﴿كُونُوا رَبّٰنِيّٖنَ﴾ "حُلَمَاءَ فُقَهَاءَ". وَيُقَالُ: "الرَّبَّانِيُّ: الَّذِي يُرَبِّي النَّاسَ بِصِغَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ كِبَارِهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ علم قول و عمل سے پہلے ہوتا ہے۔

دلیل اللہ ربّ العزت کا یہ قول ہے کہ "جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔" اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے علم سے ابتدا فرمائی۔ نیز علماء ہی انبیائے کرام علیہم السلام کے وارث ہیں جو علم کے وارث بنتے ہیں، جس نے علم حاصل کیا اس نے بڑا حصّہ خیر حاصل کرلیا۔ اور جو شخص علم حاصل کرنے کے لیے کوئی راہ چلتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنّت کی راہ آسان فرما دیتے ہیں۔

اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: "اللہ تعالیٰ سے اس کی معرفت رکھنے والے خاص بندے ہی ڈرتے ہیں۔" نیز فرمایا: "ان (مثالوں) کو صرف اہلِ علم ہی سمجھ سکتے ہیں۔" فرمایا: "کفّار کہیں گے کہ کاش! ہم بات مان لیتے اور سمجھ لیتے تو ہم جہنّم والوں میں سے نہ ہوتے۔" نیز ارشادِ ربّانی ہے: "کیا جاننے والے اور

نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں؟''

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتے ہیں اسے دین کی سمجھ عطا فرماتے ہیں۔'' نیز فرمایا کہ ''علم سیکھنے ہی سے آتا ہے۔''

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''اگر تم میری گردن پر تیز تلوار رکھ دو، پھر تمہارے ذبح کرنے سے پہلے مجھے یاد آئے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنی ہوئی ایک بات پہنچانی باقی ہے تو میں ضرور اسے پہنچا کر رہوں گا۔''

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ [آل عمران:۷۹] کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مُراد عقل مند لوگ اور فقہاء ہیں۔ اور ''عالم ربّانی'' اسے کہا جاتا ہے جو لوگوں کو بڑے علم سے پہلے چھوٹا (بنیادی) علم سکھائے۔



یہ ایک عقلی مقدّمہ ہے جس کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان کو بطورِ دلیل پیش فرمایا ہے کہ ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد:۱۹] اولاً علم کو ذکر فرمایا، اس کے بعد عمل کو لائے اور فرمایا: ﴿وَاسْتَغْفِرْ﴾......الخ

"هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ" [1]......اس میں فعل متعدی کو لازم کے درجے میں رکھا گیا ہے۔ علّامہ اشمونی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فعل لازم کو تضمین کے ذریعے متعدی بنایا جاتا ہے، اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان کوئی تباین نہیں ہے۔

یہ مسئلہ اگرچہ علم معانی سے تعلق رکھتا ہے اور اہل لغت علمائے معانی کے اعتبارات کو معتبر نہیں مانتے، مگر علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کو ''المفصل'' میں ذکر فرمایا ہے جو نحو کی کتاب ہے، تو اہل لغت نے اعتبار کیا، کیوں کہ اہل لغت علم نحو کا اعتبار کرتے ہیں۔ علم نحو میں سب سے معتمد کتاب ''الرضی'' ہے۔ لیکن مسائل کو جمع کرنے کے اعتبار سے علّامہ اشمونی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب جامع ہے۔ امام سیبویہ رحمۃ اللہ علیہ کی ''الکتاب'' بھی بہت عمدہ ہے مگر مشکل بہت ہے۔ اس پر علّامہ سیرفی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ لکھا ہے، علّامہ سیرفی رحمۃ اللہ علیہ نحو کے امام ہیں، آپ کی ذکر کردہ بات صحیح ہوتی ہے، مگر امام سیبویہ رحمۃ اللہ علیہ کے درجے تک پہنچنا ان سے بعید ہے۔



[1] عربی نسخے میں اس آیت کریمہ کے متعلّق تشریح سبقت قلم سے بعد والے باب کے تحت ذکر کی گئی ہے۔

۱۲ - بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالْعِلْمِ كَيْ لَا يَنْفِرُوا

٦٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الأَيَّامِ؛ كَرَاهَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی گاہ بہ گاہ وعظ ونصیحت اور علم کی باتوں کے ذریعے نگہداشت فرمایا کرتے تھے، تاکہ وہ اُکتا نہ جائیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، آپ فرماتے ہیں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہماری اکتاہٹ کو ناپسند کرتے ہوئے چند دِنوں کے فاصلے کے ساتھ ہمیں نصیحت فرماتے تھے۔“



"يَتَخَوَّلُنَا"......یعنی وقتاً فوقتاً ہمیں نصیحت فرمایا کرتے تھے، تاکہ (روزانہ نصیحت کرنا) اکتاہٹ کا سبب نہ بنے۔ "يَتَخَوَّلُنَا" کا اردو ترجمہ ہے: ”نگرانی فرماتے تھے۔“

٦٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”تم آسانی پیدا کرو، مشکلات پیدا نہ کرو، خوش خبری سناؤ، متنفر نہ کرو۔“



امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں محدثین کا موقف:

"يَحْيَى بنُ سَعِيْدٍ" ...... یہ یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو جرح وتعدیل کے امام ہیں۔ اور بقول امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس فن میں سب سے پہلے آپ نے کتاب لکھی، آپ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، آپ کے شاگرد وقیع بن جراح رحمۃ اللہ علیہ جو امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں وہ بھی حنفی تھے۔ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلّق سوال کیا گیا تو فرمایا: ''ہم نے آپ سے بہتر صاحب رائے کسی کو نہیں دیکھا اور آپ ثقہ ہیں۔'' نیز آپ سے منقول ہے کہ میں نے کسی کو نہیں سنا جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جرح کرتا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے تک تو مجروح نہیں ہوئے۔

پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ (خلق قرآن) پیش آیا اور مختلف قسم کی باتیں گردش کرنے لگیں، تو آپ کے باب میں محدثین کی جماعت نے اختلاف کرلیا، ورنہ اِس واقعے سے پہلے اسلاف کی ایک جماعت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے مطابق فتویٰ دیتی تھی۔ اور یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ بھی حنفی ہیں۔ میرے پاس علّامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک رسالہ ہے، آپ اعتقاداً حنبلی اور اور مذہباً شافعی ہیں، آپ کے رسالے میں یہ بات مذکور ہے کہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ متعصب حنفی تھے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ادریس پر جرح کی ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے مشہور ہیں۔ اس کی تاویل میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ اس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مُراد نہیں ہیں یہ درست نہیں۔

میرے نزدیک درست بات یہ ہے کہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر جرح کی، لیکن یہ جرح مناسب نہیں ہے، اس لیے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی شان وہ ہے جہاں تک ابن معین رحمۃ اللہ علیہ کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

علاوہ ازیں امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراف فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اِن سب سے زیادہ عمر رسیدہ تھے، آپ کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے شرفِ ملاقات بھی حاصل ہے، البتہ آپ کے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں اختلاف ہے۔

علّامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''اختلاف الفقہاء'' میں امام ابوحنیفہ، امام اوزاعی اور امام شافعی رحمہم اللہ کے فقہ کو جمع فرمایا، لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے فقہ اور مناقب کا ذکر نہیں فرمایا، جب وجہ پوچھی گئی تو فرمایا کہ میں نے اس کتاب میں فقہاء کے مذاہب ومناقب کو ذکر کیا ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب کو محدثین کے مناقب کے ساتھ ذکر کروں گا، آپ اسی پر مصر رہے یہاں تک کہ اسی سبب سے شہید ہوگئے۔

اسی طرح ابوعمر مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے ان ائمہ ثلاثہ کے مناقب ذکر فرمائے، لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب ذکر نہیں فرمائے۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود متعصب ہونے کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر کوئی قدح نہیں فرمائی۔ جیسا کہ شیخ شمس الدین سخاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الغایۃ'' میں ذکر فرمایا ہے کہ میں نے اپنے مشائخ سے سنا ہے کہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ متعصب تھے۔ تاج الدین ابن السبکی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کے ذکر کے تحت فرمایا ہے کہ ''میں نے سُنا ہے کہ علماء کا گوشت زہریلا ہوتا ہے، جو بھی اسے کھائے گا (غیبت کرے گا) وہ مرجائے گا۔'' میں کہتا ہوں کہ بے شک اسی طرح ہے، لیکن دونوں طرف سے ہے۔

میں نے کسی بھی محدث فقیہ یا محض فقیہ کو ایسا نہیں پایا جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جرح کرتا ہو، ہاں اگر کوئی محض محدث ہے تو وہ آپ پر جرح کرتا ہے۔ نیز امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ سے ایسی باتیں منقول ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ آپ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے عقیدت مندوں میں سے تھے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر رحم فرمائے، آپ امام تھے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ آپ کی ہجو کرتے تھے، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو ضعیف قرار دیا اور حسن بن زیاد کے باب میں تشدد برتا اور فرمایا کہ وہ کذاب ہیں، حالانکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے۔''

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حال سے ناواقف تھے، البتہ جارود جو آپ کے رفیق سفر تھے وہ حنفی تھے، جن کا عربی ادب امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ سے اعلیٰ تھا، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ان سے بہت سے امور میں مدد لیتے تھے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے باب میں خاموش ہیں۔ محمد المعروف بہ ابن سیّد الناس اور عبدالمؤمن دمیاطی رحمہما اللہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلّق ٹھنڈا دِل رکھتے تھے، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تعظیم و توقیر فرماتے تھے، یہاں تک کہ کسی سند میں امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر آئے تو اسے صحیح قرار دیتے تھے۔ اور عبدالرحیم العراقی رحمۃ اللہ علیہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حال سے ناواقف تھے، البتہ آپ کی شاگردی کا سلسلہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ پر ختم ہوتا ہے جو حنفی تھے، اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں کہ انھوں نے رشتۂ شاگردی کا لحاظ کیا ہے یا نہیں؟

رہی بات حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تو آپ جس قدر ہوسکے احناف کو نقصان پہنچانے کے درپے رہتے ہیں، یہاں تک کہ آپ نے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی خامیوں کو اور آپ کے بارے میں لوگوں کے طعنوں کو جمع کیا۔ حالانکہ امام ابوجعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ایسے عظیم الشان امام ہیں کہ محدثین میں سے جس کسی کو بھی آپ کی خبر پہنچتی وہ آپ کے پاس مصر میں حاضر ہوتا اور آپ کے حلقۂ درس میں بیٹھ کر آپ سے شرفِ شاگردی حاصل کرتا۔

علّامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے عمر میں بڑے ہیں، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ سے مسلم شریف کی ایک حدیث اور مسند احمد کی دو حدیثیں سنی ہیں۔

"قَالَ: يَسِّرُوْا "...... مضمون کو بطورِ طرد و عکس لیا ہے، یہ محسنات کے باب سے ہے۔

١٣ - بَابُ مَنْ جَعَلَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَيَّامًا مَعْلُومَةً

٧٠ - حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: "كَانَ عَبْدُ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يُذَكِّرُ النَّاسَ فِي كُلِّ خَمِيسٍ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! لَوَدِدْتُ أَنَّكَ ذَكَّرْتَنَا كُلَّ يَوْمٍ. قَالَ: "أَمَا إِنَّهُ يَمْنَعُنِي مِنْ ذٰلِكَ أَنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُمِلَّكُمْ، وَإِنِّي أَتَخَوَّلُكُمْ بِالْمَوْعِظَةِ، كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَخَوَّلُنَا بِهَا؛ مَخَافَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کوئی اہل علم کے لیے چند روز مقرّر کر دے۔

ابووائل رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہر جمعرات کو لوگوں میں وعظ و نصیحت فرماتے تھے، ایک شخص نے آپ سے عرض کیا کہ اے ابوعبدالرحمٰن! میں چاہتا ہوں کہ آپ ہمیں روزانہ نصیحت کریں، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: سنو! مجھے اس سے یہ بات مانع ہے کہ میں تمھیں اکتاہٹ میں ڈالنا پسند نہیں کرتا، میں تمھیں وقتاً فوقتاً نصیحت کرتا ہوں جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہماری اکتاہٹ کو ناپسند کرتے ہوئے ہمیں گاہ بہ گاہ نصیحت فرماتے تھے۔"



کونسی رسوم بدعت ہیں؟

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح تعیین کرنا بدعت شمار نہیں ہوگا۔ میرے نزدیک بدعت وہ امر ہے جو شریعت سے ثابت نہ ہو اور دین سے ملتبس ہو۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ مصائب کے مواقع میں جو رسوم ہوتی ہیں وہ بدعت ہیں، برخلاف ان رسوم کے جو خوشی کے مواقع مثلاً نکاح وغیرہ میں ہوں، اس لیے کہ مصائب کے مواقع میں رسوم کے بارے گمان ہوتا ہے کہ وہ دین کا حصّہ ہیں، لہٰذا وہ دین سے ملتبس ہو جاتی ہیں، برخلاف خوشی کے مواقع کے۔ اس کا راز

یہ ہے کہ خوشی کے مواقع میں رسوم اکثر لہو ولعب کے قبیل سے ہوتی ہیں، لہٰذا سلیم الفطرۃ شخص کو ان کے بارے میں دین ہونے کا گمان نہیں ہوگا، جب کہ موت جیسے مواقع میں اکثر رسوم عبادات کی جنس سے ہوتی ہیں اس لیے ان میں التباس ہوجاتا ہے۔

فائدہ:

رسوم کی تردید کے بارے میں شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کتاب ہے جس کا نام ''ایضاح الحق الصریح'' ہے، یہ کتاب آپ کی ''تقویۃ الایمان'' سے عمدہ ہے، کیوں کہ اس میں علمی مضامین ہیں، جب کہ ''تقویۃ الایمان'' میں شدّت کی وجہ سے اس کا فائدہ کم ہوگیا ہے، حتیٰ کہ بعض جہلاء نے آپ کی اس کتاب کی وجہ سے آپ پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کے تمام مضامین علاّمہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الاعتصام'' میں بھی موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی درست راہ پر گامزن کرنے والا ہے۔

جہاں تک بات ہے محمد بن عبدالوہاب نجدی رحمۃ اللہ علیہ کی تو آپ کند ذہن اور قلیل العلم تھے، اس لیے کفر کا فیصلہ کرنے میں جلد بازی کرتے تھے، حالانکہ تکفیر کے باب میں اسی شخص کو غور وخوض کرنا چاہیے جو بیدار مغز و پختہ کار ہو، نیز وجوہِ کفر اور اسبابِ کفر سے خوب واقف ہو۔



١٤ - بَابٌ: مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

فقہ، فہم، فکر، علم، معرفت اور تصدیق یہ تمام الفاظ متقارب المعنیٰ ہیں، مترادفہ نہیں ہیں۔ فقہ کہتے ہیں متکلم کے مقصد کو صحیح طور پر سمجھنا۔ فکر سوچنے کو کہتے ہیں، فہم سمجھنے کو کہتے ہیں، علم جاننے کو کہتے ہیں، معرفت پہچاننے کو کہتے ہیں اور تصدیق یقین کرنے کو کہتے ہیں۔ یہ تمام ایسے فرق ہیں جن کی جانب اہل لغت نے توجّہ دلائی ہے، جن کو مسلسل محنت کے بعد ہی جانا جاسکتا ہے۔

٧١ - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خَطِيبًا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هٰذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةً عَلٰى أَمْرِ اللهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتّٰى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جس بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں کہ اسے دین کی سمجھ عطا فرماتے ہیں۔

حضرت حمید بن عبدالرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خطبے میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس بندے کے ساتھ خیر کا معاملہ فرمانا چاہتے ہیں اسے دین کی سمجھ عطا فرماتے ہیں، اور میں تو صرف تقسیم کرنے والا ہوں اور اللہ تعالیٰ عطا فرمانے والے ہیں۔ یہ اُمّت برابر اللہ تعالیٰ کے حکم پر جمی رہے گی، مخالفت کرنے والے ان کا کوئی نقصان نہیں کر پائیں گے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کا حکم آجائے۔"



تقسیم و اِعطاء کی نسبت حقیقت وصورت کے اعتبار سے:

"إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللهُ يُعْطِي"...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے نہ تقسیم کرنے والے ہیں اور نہ ہی

عطا کرنے والے، کیوں کہ تمام امور کی حقیقی نسبت صرف اللہ تعالیٰ ہی کی جانب ہوتی ہے، لہٰذا عطا بھی اسی کی جانب سے ہوگا اور تقسیم بھی۔ اور اگر صورۃً دیکھا جائے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عطا کرنے والے بھی ہیں اور تقسیم کرنے والے بھی، تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان اعطا اور تقسیم کی نسبت کیسے ہوگی؟ کیوں کہ اس سے ایک ساتھ جہت صوری و معنوی کا اعتبار لازم آئے گا۔ پھر مجھے یہ بات سمجھ میں آئی کہ دونوں جملوں میں صرف جہت صوری کی رعایت فرمائی ہے، اس لیے کہ حدیث کا اسلوب اہل عرف کے طرز پر ہے، اور اہل عُرف اعطاء میں فاعل حقیقی کا اعتبار نہیں کرتے، بلکہ اعطاء کی نسبت لوگوں کی طرف بھی کر دیتے ہیں، مثلاً "زَيْدٌ أَعْطَىٰ كَذَا" کہہ دیتے ہیں، اس کا تقاضا یہ تھا کہ تقسیم کی طرح اعطاء کی نسبت بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی جانب کر کے یوں فرماتے کہ "وَأَنَا أُعْطِيْ". مگر اعطاء کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی جانب فرمائی، اس کی ایک دوسری وجہ ہے کہ عطا کرنے والا اہل عُرف کے نزدیک بلند مقام والا اور مستقل ہوتا ہے، جب کہ تقسیم کرنے والے کی حیثیت ذریعے کی ہوتی ہے، اور لینے والا کمتر سمجھا جاتا ہے، نیز اوپر والا ہاتھ (دینے والا) نیچے والے ہاتھ (لینے والے) سے بہتر ہوتا ہے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہت استقلال کو صاحب قوت یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے باقی رکھا اور اپنی جانب ایسے امر (تقسیم) کی نسبت فرمائی جس کا ضعف مناسب ہے، کیوں کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دونوں جملوں میں ادب کا لحاظ فرمایا۔ اس مسئلے میں توحید افعال کی رعایت نہیں ہے۔

پھر میں نے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں دیکھا کہ حضرات انبیائے کرام علیہم السلام اپنی زندگی میں کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے، جیسے وفات کے بعد بھی کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے، اس پر انھوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا اور فرمایا کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صرف تقسیم کرنے والے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اصلاً کوئی ملک نہیں ہے، اس صورت میں حدیث پاک بغیر کسی تاویل کے اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہوگی۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ [الأنفال:۱۷] میں جہت صوری اور معنوی ایک ساتھ ملحوظ ہیں، اس کی بھی ایک وجہ ہے۔

امر اللہ پر جمے رہنے والے کون ہیں؟

"وَلَنْ تَزَالَ"...... اس کے مصداق کی تعیین میں اختلاف ہے، اور ہر ایک نے اپنی سمجھ کے مطابق دعویٰ کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث پاک میں جب صراحت ہے کہ یہ مجاہدین فی سبیل اللہ ہیں تو پھر اختلاف کیوں؟ پھر میری نظر سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول گزرا کہ یہ جماعت اگر اہل سنّت والجماعۃ نہ ہو تو میں نہیں جانتا کہ وہ کونسی جماعت ہو سکتی ہے؟ پہلے میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد نہیں سمجھ پایا تھا، کیوں کہ آپ جان چکے کہ حدیث کی صراحت کے مطابق وہ مجاہدین

کی جماعت ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیت کا اس سے غافل ہونا تو ممکن نہیں، تو پھر آپ نے یہ کیسے فرمادیا کہ اس سے مُراد اہل سنّت والجماعت ہیں؟ پھر مجھے سمجھ میں آیا کہ وہ مجاہدین اہل سنّت والجماعت ہی کے ہوں گے۔ اس وقت پتا چلا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تعیین ان کے جہاد کے مدّنظر فرمائی ہے، نہ کہ ان کے عقائد کی وجہ سے۔ اور تاریخ بھی اس بات کی گواہ ہے کہ جہاد کی توفیق اِس جماعت کے علاوہ کسی کو نصیب نہیں ہوئی۔ اور اکثر سلطنت اسلامیہ کی بربادی روافض کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں ذلیل فرمائیں اور ان پر لعنت فرمائیں۔

"وَلَنْ تَزَالَ"...... اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی زمانہ ایسا نہ ہوگا جس میں حق پر قائم رہنے والی جماعت موجود نہ ہو، یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر زمانے میں ان کی اکثریت رہے گی۔ اور نہ یہ مطلب ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے مدّمقابل پر غالب رہیں گے، جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے۔ حتیٰ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں دین کا جو غلبہ ہوگا اس کی شکل میرے نزدیک وہ نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، بلکہ من جانب اللہ وعدہ اس علاقے میں غلبے کا ہے جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف فرما ہوں گے اور اس کے اِردگرد کے علاقوں میں غلبہ ہوگا۔ اس کے علاوہ علاقوں کی حالت سے حدیث میں کوئی تعرض نہیں ہے، تمام عمومات اس علاقے کے متعلّق وارد ہیں جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف فرما ہوں گے، غلبے کا ان علاقوں سے متجاوز ہونا ضروری نہیں۔ لیکن بعض لوگوں کو عوام کے درمیان مشہور باتوں کی بنیاد پر وہم ہوگیا ہے۔



۱۵ - بَابُ الْفَهْمِ فِي الْعِلْمِ

۷۲ - حَدَّثَنَا عَلِيٌّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: "صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا إِلَى الْمَدِينَةِ، فَلَمْ أَسْمَعْهُ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُتِيَ بِجُمَّارٍ، فَقَالَ: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً مَثَلُهَا كَمَثَلِ الْمُسْلِمِ". فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ: هِيَ النَّخْلَةُ، فَإِذَا أَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَسَكَتُّ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هِيَ النَّخْلَةُ".

ترجمہ: یہ باب علم کو سمجھنے کے بیان میں ہے۔

حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں مدینے تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا رفیق سفر تھا، میں نے آپ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ ایک ہی حدیث روایت کرتے ہوئے سنا کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں تھے، آپ کے پاس کھجور کے درخت کا گوند لایا گیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”درختوں میں سے ایک درخت مسلمان کی طرح ہے، میں نے چاہا کہ کہہ دوں کہ وہ کھجور کا درخت ہے، لیکن میں مجلس میں سب سے چھوٹا تھا اس لیے خاموش رہا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ وہ کھجور کا درخت ہے۔“



"عَلِيُّ بنُ المَدِيْنِي"...... امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو کسی کے سامنے اتنا حقیر نہیں سمجھا جتنا علی بن المدینی رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے محسوس کیا۔

"مُجَاهِدْ"...... امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ دس سال تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی خدمت میں رہے، لیکن آپ نے کبھی ان کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ حالانکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ہی وہ صحابی ہیں جنھوں نے رفع یدین کا جھنڈا اٹھا رکھا ہے۔ اسے خوب یاد رکھیں اس لیے کہ بہت اہم ہے۔



١٦ - بَابُ الاغْتِبَاطِ فِي الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ

وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "تفقّهوا قَبْلَ أَنْ تُسَوَّدُوْا".

---

٧٣ - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ - عَلَىٰ غَيْرِ مَا حَدَّثَنَاهُ الزُّهْرِيُّ - قَالَ: سَمِعْتُ قَيْسَ بْنَ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَىٰ هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا".

ترجمہ: یہ باب علم وحکمت میں رشک کرنے کے بیان میں ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اپنے اندر فقہات پیدا کرو اس سے قبل کہ تمھیں ذمّے دار بنایا جائے۔

نیز حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بڑی عمر میں بھی تعلیم حاصل کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''حسد صرف دو چیزوں میں ہوسکتا ہے: (۱) وہ شخص جس کو اللہ تعالیٰ نے مال عطا فرمایا ہو اور وہ اسے راہِ حق میں خرچ کرنے کا عادی ہوگیا ہو۔ (۲) دوسرا وہ شخص جسے اللہ تعالیٰ نے حکمت سے نوازا ہو، پھر وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کرتا ہو اور اس کی تعلیم دیتا ہو۔''



"اغتِبَاط"......اس کے معنیٰ ہیں رشک کرنا۔ یہ حسد سے الگ چیز ہے۔ اس لیے کہ حسد میں دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنّا ہوتی ہے، برخلاف رشک کے (اس میں دوسرے جیسی نعمت خود کے پاس بھی ہو یہ تمنّا ہوتی ہے۔)

"قَبْلَ أَنْ تُسَوَّدُوْا"......اس میں کوئی معارضہ نہیں ہے، بلکہ تکمیل یا احتراس کے قبیل سے ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی طرف سے اس کا اضافہ فرمایا ہے۔

فائدہ:

جاننا چاہیے کہ علّامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے علم معانی اور بیان میں ایک کتاب تصنیف فرمائی جس کا نام ''عقود

الجمان'' رکھا۔ یہ کتاب اگرچہ اچھی ہے مگر تمام مسائل کو محیط نہیں ہے۔ اور یہی حال ''المطول'' کا ہے۔

میں تجربے کے بعد آنکھوں دیکھا حال بیان کرر ہا ہوں کہ ان ابواب کے بہت سارے مسائل ''الکشاف'' سے مستنبط ہیں جن کی بو تک میں نے اس فن کی دیگر کتابوں میں محسوس نہیں کی۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان مسائل کی تعداد تمام لوگوں کی لکھی ہوئی کتابوں کے نصف تک پہنچتی ہے۔ چنانچہ بصیرت کے ساتھ علم حاصل کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ ان مسائل کے لیے ''الکشاف'' میں غور کرے۔

"عَلٰى غَيْرِ مَا حَدَّثَنَاهُ"...... مطلب یہ ہے کہ یہ روایت سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ تک دو طریق سے پہنچی ہے۔ اور یہاں اسماعیل بن ابو خالد رحمۃ اللہ علیہ کا طریق ہے۔

حکمت کی حقیقت:

"الحِكْمَةِ"...... ''البحر المحیط'' میں لفظ حکمت کی تفسیر میں چوبیس کے قریب معانی منقول ہیں۔ علامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے ''شرح العقائد الجلالی'' میں اس کی تفسیر ''درست کاری اور راست کرداری'' (یعنی اعمال واخلاق کی اصلاح) سے فرمائی ہے۔ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے "إِتْقَانُ الأَعمَالِ" سے جو تفسیر فرمائی ہے اس سے یہی مُراد ہے۔ ''فتح العزیز'' میں ہے کہ اس سے مُراد احکامِ شرعیہ کی حکمت ہے۔ علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں ذکر فرمایا ہے کہ حکمت سے مُراد سنّت ہے۔

میرے نزدیک حکمت کی حقیقت یہ ہے کہ حکمت نبوت اور امورِ وحی کے علاوہ ایک الگ امر ہے، جس کا تعلق امورِ فہم اور ان باتوں کی تمیز کے ساتھ ہے جو ضرب المثل ہوتی ہیں، کیوں کہ ان باتوں میں کذب بیانی نہیں ہوتی اور بہت مفید ہوتی ہیں۔ اسی طرح حکمت کا القاء ان لوگوں کے دِلوں میں ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والے اور دنیا سے بے رغبت ہوتے ہیں، ان کی باتیں لوگوں کے لیے نفع بخش ہوتی ہیں۔ چنانچہ حکمت کا تعلق ان مفید باتوں سے ہے جن سے لوگ اپنے اعمال اور معاملات کے فیصلوں میں فائدہ اٹھاتے ہیں۔

فتویٰ اور قضاء میں فرق:

"يَقْضِيْ"...... جاننا چاہیے کہ فتویٰ اور قضا دونوں میں فرق ہے، فتویٰ محض صورتِ مسئلہ سے واقفیت کا مقتضی ہوتا ہے، جب کہ قضاء واقعے کے علم کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا قضاء میں دونوں علم کی ضرورت ہے، جب کہ فتوے کا تعلق

صرف خیالی صورت سے ہوتا ہے، نفس الامر میں واقعے کے ثبوت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور قضاء محض نفس الامر میں واقع ہونے والے امور میں جاری ہوگا، خیالی صورتوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اسے اچھّی طرح جان لیں۔ ان دونوں کے درمیان مزید فرق کی تفصیل عن قریب آئے گی۔



۱۷ - بَابُ مَا ذُكِرَ فِي ذَهَابِ مُوسىٰ ﷺ فِي الْبَحْرِ إِلَى الْخَضِرِ

وَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾

۷۴ - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ غُرَيْرٍ الزُّهْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَ أَنَّ عُبَيْدَ اللهِ بْنَ عَبْدِ اللهِ أَخْبَرَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ تَمَارَىٰ هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ الْفَزَارِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي صَاحِبِ مُوسىٰ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: هُوَ خَضِرٌ. فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فَقَالَ: "إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هٰذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ مُوسَى السَّبِيلَ إِلىٰ لُقِيِّهِ، هَلْ سَمِعْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ شَأْنَهُ؟" قَالَ: "نَعَمْ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "بَيْنَمَا مُوسىٰ فِي مَلَإٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: "هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ؟" قَالَ مُوسىٰ: "لَا". فَأَوْحَى اللهُ إِلىٰ مُوسىٰ: بَلٰى، عَبْدُنَا خَضِرٌ. فَسَأَلَ مُوسىٰ السَّبِيلَ إِلَيْهِ، فَجَعَلَ اللهُ لَهُ الْحُوتَ آيَةً، وَقِيلَ لَهُ: إِذَا فَقَدْتَ الْحُوتَ فَارْجِعْ، فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ، وَكَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ، فَقَالَ لِمُوسىٰ فَتَاهُ: ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسٰنِيهُ إِلا الشَّيْطٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ ﴿قَالَ ذٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰٓ آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ فَوَجَدَا خَضِرًا، فَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا الَّذِي قَصَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ".

ترجمہ: یہ باب ہے اس واقعے کے بیان میں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سمندری راستے سے حضرت خضر علیہ السلام کے پاس پہنچے تھے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے بیان میں کہ ''کیا میں آپ کے ساتھ اس مقصد کے لیے رہ سکتا ہوں کہ اس خصوصی علم میں سے جو آپ کو عطا کیا گیا ہے کچھ مجھے بھی سکھائیں گے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ کے اور حضرت حُر بن قیس بن حصن فزاری رضی اللہ عنہ کے درمیان حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی کے بارے میں اختلاف ہو گیا، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا

کہ وہ حضرت خضر علیہ السلام تھے، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا اُن دونوں کے پاس سے گزر ہوا تو انھیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بلا کر کہا کہ میرا اور میرے اس ساتھی کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے جن سے ملنے کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے راستے کا سوال کیا تھا، کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ان کے متعلّق کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ انھوں نے فرمایا: جی ہاں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائل کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما تھے، اسی درمیان ایک شخص نے آپ کے پاس آ کر سوال کیا کہ کیا آپ کسی ایسے شخص کو جانتے ہیں جو آپ سے زیادہ علم رکھتا ہو؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر وحی بھیجی کہ کیوں نہیں، ہمارے بندے خضر (آپ سے زیادہ علم رکھتے ہیں) لہٰذا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان تک پہنچنے کا راستہ دریافت کیا، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مچھلی کی نشانی مقرّر فرمائی، آپ سے کہا گیا کہ جب مچھلی گُم ہو جائے تو واپس آنا، آپ انھیں پالو گے، آپ سمندر میں مچھلی کے نشان کو تلاش کر رہے تھے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم نے عرض کیا کہ ”کیا آپ نے دیکھا کہ جب ہم چٹان کے پاس ٹھہرے تھے تو میں مچھلی (اسی جگہ) بھول گیا اور شیطان ہی نے مجھے یہ بھی بھلا دیا کہ میں آپ کے سامنے اس کا تذکرہ کروں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: وہی تو جگہ ہے جس کی ہمیں تلاش تھی، پھر دونوں اپنے نشانِ قدم پر واپس ہوئے تو دونوں نے حضرت خضر علیہ السلام کو پالیا، پھر دونوں کا وہ قصّہ پیش آیا جو اللہ ربّ العزت نے اپنی کتاب میں بیان فرمایا۔“



"تَمَارَىٰ هُوَ وَالحُرُّ" .... حضرت حُر تابعی ہیں۔[1] اور اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ حضرت حُر رضی اللہ عنہ تورات کے عالم تھے، لیکن تورات میں یہ قصّہ مذکور نہیں ہے۔

”صاحبِ موسیٰ“ کون ہیں؟

"فِيْ صَاحِبِ مُوْسىٰ" ...... جاننا چاہیے کہ اس طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی کے بارے میں تھا کہ وہ حضرت خضر علیہ السلام تھے یا کوئی اور؟ جب کہ دوسرے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ

[1] حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں حضرت حُر رضی اللہ عنہ کو صحابی قرار دیا ہے۔

اختلاف حضرت خضر علیہ السلام کے پاس جانے والے کے بارے میں ہوا کہ حضرت موسیٰ بن عمران علیہ السلام گئے تھے یا موسیٰ بن یوسف؟ میری رائے ہے کہ دونوں صحیح ہیں، دو الگ الگ آدمیوں کے اعتبار سے اختلاف ہوا ہے، ایک کے ساتھ حضرت خضر علیہ السلام کے پاس جانے والے کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، اور دوسرے کے ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی کے بارے میں۔ لہٰذا کوئی وہم واضطراب نہیں ہے۔

علم کی نسبت اللہ کی طرف کرنا بہتر تھا:

"قَالَ مُوْسیٰ: لَا"...... حضرت موسیٰ علیہ السلام نے صحیح فرمایا تھا، اس لیے کہ آپ نبیٔ وقت تھے، اور یہ بات طے ہے کہ نبی ہی اپنی اُمّت میں سب سے زیادہ علم والا ہوتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کے مقام کے تقاضے کے مطابق لفظی مؤاخدہ فرمایا کہ آپ کے لیے مناسب اور بہتر یہی تھا کہ علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف فرماتے اور صورۃً بھی اللہ تعالیٰ کے سامنے کچھ کہنے سے اور ظاہراً دعویٰ کرنے سے گریز فرماتے۔ اس طرح کے مناقشات من جانب اللہ انبیائے کرام علیہم السلام کے ساتھ چلتے رہتے ہیں، عام لوگوں کے ساتھ نہیں۔ پھر یہاں سوال اور جواب میں صیغۂ تفضیل مبنی بر عُرف ہے، اہلِ منطق کے طریقے کے مطابق نہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ''فلاں بغداد میں سب سے زیادہ علم والا ہے۔'' لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں۔

"فَجَعَلَ اللّٰهُ لَهُ الحُوْتَ اٰيَةً"...... اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے حضرت خضر تک رسائی کی راہ اور آپ سے ملاقات کو اس لیے مبہم رکھا تاکہ تنبیہ ہو اور آپ کے سامنے قدم قدم پر اپنی کم علمی کا اظہار ہو، یہی وجہ ہے کہ آپ پر دو مرتبہ نسیان طاری کر دیا گیا۔

"إِذَا فَقَدْتَ"...... حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت یوشع علیہ السلام کو یہ تاکید فرمائی تھی، اس وقت حضرت یوشع علیہ السلام نبی نہیں تھے۔

نسیان کی نسبت شیطان کی طرف کرنے کی وجہ:

"وَمَا أَنْسٰنِيْهُ"...... یہاں شیطان کی طرف نسیان کی نسبت ایسی ہے جیسے جمائی لینے کی نسبت شیطان کی طرف ہوتی ہے، ان امورِ طبعیہ کی نسبت شیطان کی جانب اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ دونوں میں (غفلت کی) مناسبت ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی چار یا پانچ دفعہ نسیان پیش آیا، جس سے پتا چلا کہ نسیان ہمیشہ شیطان کے تسلط سے نہیں ہوتا، حضرت یوشع علیہ السلام کا نسیان بھی اسی قبیل سے ہے، پھر بھی آپ نے نسیان کی نسبت شیطان کی طرف اسی مناسبت کی

وجہ سے فرمائی جو ہم نے بیان کی۔ علاوہ ازیں اس وقت آپ کے نبی ہونے پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہاں اگر آپ کا نبی ہونا ثابت ہوتا تو شیطان کی جانب سے نسیان طاری کیے جانے پر اشکال ہوتا، لیکن جیسا کہ ہم کہہ چکے کہ یہ ایک امر طبعی ہے تو اس پر کوئی اشکال نہیں۔

"فَوَجَدَا خَضِرًا"...... ایک قول کے مطابق عراق میں خلیج فارس میں مسقط الفرات کے پاس ملاقات ہوئی تھی۔ میری رائے یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق ملک شام کے مغربی علاقے میں مقامِ ''اَیلہ'' کے قریب ملاقات ہوئی تھی جسے اب ''عقبہ'' کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے اسے تصحیفاً ''ابلہ'' لکھا ہے جو غلط ہے۔ سمندر پار کر لینے کے بعد جب حضرت موسیٰ علیہ السلام مقامِ سیناء میں مقیم تھے تب شاید حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

حضرت خضر کے پاس کون سا علم تھا؟

رہی یہ بحث کہ حضرت خضر علیہ السلام نبی تھے یا نہیں؟ تو میں اس میں نہیں پڑنا چاہتا، البتہ یہ ضرور ہے کہ آپ کے پاس ایک قسم کا علم تھا جسے علم تکوینی کہا جاتا ہے، جب کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس دوسری قسم کا علم تھا جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور شریعت کا علم ہے، یہی علم اعلیٰ اور قیمتی نصب العین ہے، برخلاف علم تکوینی کے، اس لیے کہ اُس علم کا کمال اللہ تعالیٰ کے حق میں ہے، نہ کہ مخلوق کے حق میں۔ اور تجربے سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ صوفیائے کرام جو علماء نہیں ہیں ان کے اکثر مکاشفات امورِ تکوینیہ سے متعلّق ہوتے ہیں، جب کہ صوفیائے کرام میں سے جو اہل علم ہیں ان کے اکثر مکاشفات امورِ الٰہیہ سے متعلّق ہوتے ہیں، مثلاً شاہ ولی اللہ اور شیخ اکبر رحمہما اللہ کے اکثر کشف مسائل صفاتِ باری کے حل وغیرہ سے متعلّق ہوتے ہیں جو کہ بہترین کشف ہیں۔

لیکن پھر بھی اللہ تعالیٰ نے حضرت خضر علیہ السلام کا اعلم ہونا اس وجہ سے ظاہر فرمایا کہ اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تنبیہ اور توجّہ دلائی جا رہی تھی، اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اَعلم ہونے کو ظاہر فرماتے۔ اور چوں کہ حضرت خضر علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے علمی مقام سے واقف تھے اس لیے یہی کہا کہ "أَنتَ عَلىٰ عِلْمٍ مِنْ عِلمِ اللهِ عَلَّمَكَهُ اللهُ لَا أَعْلَمُهُ أَنَا" آپ من جانب اللہ جس علم پر فائز ہیں وہ اللہ تعالیٰ نے آپ ہی کو دیا ہے، اسے میں نہیں جانتا۔

اس قصے سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ بندے کا علم علمِ الٰہی کے مقابلے میں کیا حیثیت رکھتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نبی ہونے کے باوجود آپ کو علم تکوینی کے معمولی جزئیات معلوم نہیں تھے، بلکہ علم تکوینی کی ایک جزوی پر

بھی آپ صبر نہیں کر پائے اور حضرت خضر علیہ السلام کی پیشین گوئی سچ ثابت ہوگئی کہ ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الکھف:٦٧] ''آپ میرے ساتھ رہ کر بالکل صبر نہیں کر پاؤ گے۔'' گویا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تخلیق اس علم تکوینی کے لیے تھی ہی نہیں۔

یہ حال تو آپ نے حضرت موسیٰ اور خضر علیہما السلام کا جان لیا۔ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تمنّا فرمائی کہ کاش! حضرت موسیٰ علیہ السلام صبر فرماتے تو ہمیں دونوں حضرات کے قصوں کے مزید عجائبات کا پتا چلتا، گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی علومِ تکوینیہ کا علم نہیں تھا۔ تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کے بارے میں حضرت موسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عقیدہ ہے، اللہ تعالیٰ نے سچ ہی فرمایا ہے: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥] ''تمھیں تھوڑا سا ہی علم دیا گیا ہے۔'' بندہ بہر حال بندہ ہی ہے، اگر چہ اسے بلند آسمانوں تک کی پرواز حاصل ہو جائے، جب کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات بندوں کے تصوّر سے وراء الوراء ہے، وہی ذات ہے جو یکتا و بے نیاز ہے، وہ نہ کسی کا باپ ہے نہ بیٹا، نیز اس کا کوئی ہم سر نہیں۔

فائدہ:

علّامہ تقی الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے رد میں ایک رسالہ لکھا جس کا نام ''الاقتناص في الفرق بين القصر والاختصاص'' ہے۔ اس میں فرمایا ہے کہ تقدیم مفید قصر نہیں بلکہ مفید اختصاص ہے، قصر اور اختصاص میں فرق یہ ہے کہ اختصاص میں خصوصیت کے ساتھ کسی شئے کا فائدہ بیان کیا جاتا ہے، جب کہ قصر نام ہے اثبات اور نفی دونوں کا۔ علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ کی جانب منسوب کیا ہے، لیکن میں نے اس کو علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں نہیں پایا۔[1]



[1] یہ فائدہ عربی نسخے میں اس جگہ درج ہے، لیکن بظاہر مضمون کا کوئی ربط معلوم نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

١٨ - بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ علم کوئی طے شدہ ضابطہ نہیں ہے بلکہ لوگوں اور زمانوں کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے، جیسا کہ علّامہ جامی رحمۃ اللہ علیہ کے والد کا آپ کو بچپن میں شیخ علی سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ کے درس میں لے جانے کا قصّہ مشہور ہے۔ اسی طرح مجھے بھی اپنے بچپن کے بہت سے واقعات ایسے یاد ہیں جیسے آج ہوئے ہوں۔

---

٧٥ - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "ضَمَّنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: "اللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ".

ترجمہ: یہ باب ہے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے بیان میں کہ "اے اللہ! اسے کتاب اللہ کا علم عطا فرما۔"

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود سے چمٹا لیا اور یہ دعا دی کہ "اے اللہ! اسے کتاب اللہ کا علم عطا فرما۔"



"اللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ" ...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے تھے، جب واپس آئے اور دیکھا کہ وضو کے لیے پانی رکھا ہوا ہے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس خدمت کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پسند فرمایا اور ان کے فہم و ذکا سے خوش ہو کر ان کے حق میں دعا فرمائی، تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو ترجمان القرآن بنا دیا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا کی برکت تھی کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یمن تشریف لے گئے اور ان کے سامنے سورۂ بقرہ کی تفسیر فرمائی تو وہاں کے مسلمان کہنے لگے کہ اگر یہود و نصاریٰ اس تفسیر کو سُن لیتے تو سارے ایمان لے آتے۔



١٩ - بَابٌ: مَتىٰ يَصِحُّ سَمَاعُ الصَّغِيرِ

٧٦ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "أَقْبَلْتُ رَاكِبًا عَلىٰ حِمَارٍ أَتَانٍ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الِاحْتِلَامَ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِمِنًى إِلىٰ غَيْرِ جِدَارٍ، فَمَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيْ بَعْضِ الصَّفِّ وَأَرْسَلْتُ الْأَتَانَ تَرْتَعُ، فَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ، فَلَمْ يُنْكِرْ ذٰلِكَ عَلَيَّ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ بچّے کا سماع کتنی عمر میں معتبر ہے؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرمایا کہ ''میں مادہ گدھی پر سوار تھا، اس وقت میں قریب البلوغ تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منیٰ میں نماز پڑھ رہے تھے، سامنے کوئی دیوار (سترہ) نہیں تھی، میں صف کے کچھ حصے کے سامنے سے گزر گیا اور گدھی کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا اور صف میں داخل ہوگیا، اس پر مجھے کسی نے نکیر نہیں کی۔''

٧٧ - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنِي الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مَحْمُودِ بْنِ الرَّبِيعِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِي، وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ مِنْ دَلْوٍ".

ترجمہ: حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ''مجھے وہ کلّی یاد ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈول سے پانی لے کر میرے منہ پر فرمائی تھی، اس وقت میں پانچ سال کا تھا۔''

  

"إِلىٰ غَيْرِ جِدَارٍ" ...... جان لیں کہ اس لفظ کی بنیاد پر امام بیہقی اور امام بخاری رحمہما اللہ نے ترجمۃ الباب قائم

کرنے میں اختلاف کیا ہے، امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نفیِ سترہ کا باب قائم فرمایا ہے، جب کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اثباتِ سترہ کا، جیسا کہ آگے آئے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل لفظ ''غیر'' کے معنیٰ میں غور کرنے پر ہے۔

لفظ ''غیر'' کے معنیٰ کی تحقیق:

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ عربی زبان میں لفظ ''غیر'' کبھی صفت کے لیے آتا ہے جس کے لیے موصوف کو مقدّر مانا جاتا ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی: "إِلٰى شَيْءٍ غَيْرِ الجِدَارِ" اور کبھی لفظ ''غیر'' استثناء کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے تو اس میں صفتی معنیٰ نہیں ہوتا۔

لفظ ''غیر'' کے ان دونوں معنوں میں فرق کی تفصیل یہ ہے کہ جب ''غیر'' استثناء کے لیے ہو تو محض ماقبل کے حکم سے مابعد کو خارج کرنے کے لیے آتا ہے، ماقبل اور مابعد میں مغایرت سے کوئی تعرض نہیں ہوتا، چنانچہ استثناء کی صورت میں "جَاءَنِيْ القَوْمُ غَيْرُ زَيْدٍ" کے معنیٰ زید کو صرف آنے کے حکم سے خارج کرنا ہے، قوم اور زید کے درمیان مغایرت کو ثابت کرنا نہیں ہے، لہٰذا یہ بھی ممکن ہے کہ زید قوم سے مغایر ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ مغایر نہ ہو۔ جب کہ "جَاءَنِيْ رَجُلٌ غَيْرُكَ" میں مغایرت کا بیان ہے، معنیٰ ہوں گے کہ آنے والا تو نہیں تھا بلکہ تجھ سے الگ کوئی اور تھا۔ الغرض لفظ ''غیر'' جب صفتی معنیٰ میں ہوگا تو ماقبل اور مابعد میں مغایرت کو ثابت کرے گا، اگرچہ لازمی طور پر اس میں نفی کے معنیٰ بھی ہوں گے، کیوں کہ مذکور مثال میں معنیٰ ہوں گے کہ جب آنے والا شخص تجھ سے الگ ہے تو یقینی طور پر تو آنے والا نہیں ہے۔ اور جب لفظ ''غیر'' استثناء کے لیے ہوگا تو وہ صرف مابعد کو ماقبل کے حکم سے نکالنے کے لیے ہوگا۔

اسی وجہ سے حضرات مفسرین فرماتے ہیں کہ ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:۲۲] میں "إِلَّا" "غَيْرُ" کے معنیٰ میں ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر (نعوذ باللہ) اللہ سبحانہ وتعالیٰ نہ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کا غیر خواہ ایک ہوتا یا ہزاروں، زمین وآسمان میں فساد ہوجاتا۔ لہٰذا وہی وہ ذات ہے جس نے آسمان وزمین کو گرنے سے روک رکھا ہے، وہی آسمان وزمین کو تھامے ہوئے ہے، اگر اللہ ربّ العزت بفرض المحال نہ ہوتا تو آسمان وزمین اپنی جگہ برقرار نہ ہوتے، اور جب دونوں اپنی جگہ سے ہٹ جاتے تو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی ان کو نہیں تھام سکتا۔ بعض حضرات جو اس مفہوم سے واقف نہیں ہیں وہ یہ دعویٰ کرنے لگے کہ آیت میں صرف تعدد کی نفی ہے، حالانکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ آیت کریمہ میں غیر اللہ کے وجود کی تقدیر پر فسادِ عالم کا بیان ہے، خواہ غیر اللہ ایک ہو یا ہزاروں۔

جب آپ لفظ ''غیر'' کے معنیٰ سمجھ گئے تو سن لیجیے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں اسے صفتی معنیٰ میں مُراد لیا ہے، جس

کے معنیٰ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیوار کے علاوہ کسی اور چیز کو سترہ بنا کر نماز پڑھی، تو سترہ ہونا ثابت ہوگیا، البتہ وہ سترہ دیوار نہیں بلکہ دیوار کے علاوہ کوئی اور شئے تھی۔

جب کہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں لفظ ''غیر'' کو محض نفی کے معنیٰ میں لیا ہے، جس کے معنیٰ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس حال میں نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ کے سامنے کوئی دیوار نہیں تھی۔ اور لفظ ''غیر'' اگر چہ نفئ محض کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے خصوصاً جب کہ اس سے پہلے لفظ "مِنْ" یا "إِلیٰ" ہو، جیسا کہ مطول میں مذکور ہے، لیکن پھر بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جو معنیٰ اختیار فرمایا ہے وہ اولیٰ ہے۔ نیز اِسی معنیٰ کے لحاظ سے خاص طور پر دیوار کی نفی سے تعرض کا فائدہ بھی ظاہر ہوگا، کیوں کہ اگر دیوار بھی نہ ہو اور دیوار کے سوا کوئی اور چیز بھی نہ ہو تو پھر خصوصاً دیوار کی نفی کا کوئی مطلب نہ ہوگا۔

نمازی کے سامنے سے گزرنا:

"وَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ"...... اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نمازیوں کے سامنے سے سوار ہونے کی حالت میں گزرے، میں نے کسی شرح میں یہ مسئلہ دیکھا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے سامنے سے پیدل گزرے تو گنہگار ہوگا، لیکن سوار ہونے کی حالت میں گزرے تو گنہگار نہیں ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ہمارے مذہب کے مطابق نہیں ہے، کیوں کہ ہمارے نزدیک گزرنے میں اعتبار محاذات کا ہے، لہٰذا جب گزرنے والے کے اعضاء یا کوئی ایک عضو بھی نمازی کے اعضاء کے سامنے ہوں گے تو گزرنے والا گنہگار ہوگا، اس میں سوار ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور بعض حضرات نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اختیار کردہ معنیٰ یعنی ثبوتِ سترہ کی بنیاد پر جواب دیا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا گزر سترہ کے آگے سے ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام ہمارے مسائل کے مطابق ہے بشرطیکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا گزر سترہ کی باہری جانب سے ہوا ہو۔

مالکیہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ درج ہے کہ امام کا سترہ اس کے سامنے موجود لکڑی یا نیزہ وغیرہ ہوں گے، اور امام خود نمازیوں کے لیے سترہ ہے، اس سے یہ لازم ہوگا کہ اگر کوئی شخص سترہ کی اندرونی جانب میں امام کے سامنے سے گزر گیا تو گنہگار نہیں ہوگا، اس لیے کہ امام خود قوم کا سترہ ہے، گویا کہ گزرنے والا نمازیوں کے سامنے سے گزرا ہی نہیں۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ نمازیوں کے حق میں تو صادق آتا ہے، لیکن امام کے حق میں خود مالکیہ کے مذہب کے مطابق بھی صادق نہیں آتا، کیوں کہ گزرنے والا امام اور اس کے سترہ کے درمیان سے گزرا ہے، اگر چہ نمازیوں اور ان کے سترہ (یعنی امام) کے درمیان سے نہیں گزرا۔ اس کا امام کے سامنے سے گزرنا اس صورت میں شمار نہیں ہوگا جب کہ

اس کا گزر سترہ کی باہری جانب سے فرض کیا جائے، حالانکہ اس کا گزر امام کے سامنے سے فرض کیا گیا ہے، لہٰذا وہ امام کے سامنے سے گزرنے والا شمار ہوگا، اگرچہ نمازیوں کے سامنے سے نہیں، کیوں کہ مالکیہ کے مذہب کے مطابق امام ہی نمازیوں کے لیے سترہ ہے۔ جب کہ ہمارے مذہب کے مطابق وہ بہر حال گنہگار ہوگا، کیوں کہ ہمارے نزدیک امام کا سترہ ہی نمازیوں کے لیے سترہ ہے، لیکن بذاتِ خود امام نمازیوں کے لیے سترہ نہیں ہے، لہٰذا امام کے سامنے سے سترہ کی اندرونی جانب سے گزرنا ایسا شمار ہوگا جیسے بغیر سترہ کے نمازیوں کے سامنے سے گزر رہا ہو، کیوں کہ سترہ کا حکم صرف اس کی باہری سمت سے گزرنے کا ہے۔

"مَجَّةً مَجَّهَا"...... یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے دِل لگی تھی۔



۲۰ - بَابُ الْخُرُوْجِ فِيْ طَلَبِ العِلْمِ

وَرَحَلَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا مَسِيرَةَ شَهْرٍ إِلٰى عَبْدِ اللهِ بْنِ أُنَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ.

۷۸ - حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ خَالِدُ بْنُ خَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ: أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّهُ تَمَارٰى هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ الْفَزَارِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي صَاحِبِ مُوسٰى، فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فَقَالَ: إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هٰذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ السَّبِيلَ إِلٰى لُقِيِّهِ، هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ شَأْنَهُ؟ فَقَالَ أُبَيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "نَعَمْ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ شَأْنَهُ، يَقُولُ: "بَيْنَمَا مُوسٰى فِي مَلَإٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: "أَتَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ؟" قَالَ مُوسٰى: "لَا". فَأَوْحَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلٰى مُوسٰى: بَلٰى، عَبْدُنَا خَضِرٌ. فَسَأَلَ السَّبِيلَ إِلٰى لُقِيِّهِ، فَجَعَلَ اللهُ لَهُ الْحُوتَ آيَةً، وَقِيلَ لَهُ: "إِذَا فَقَدْتَ الْحُوتَ فَارْجِعْ، فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ. فَكَانَ مُوسٰى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَّبِعُ أَثَرَ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ، فَقَالَ فَتَى مُوسٰى لِمُوسٰى: ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَآ أَنْسٰنِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ قَالَ مُوسٰى: ﴿ذٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ فَوَجَدَا خَضِرًا، فَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا مَا قَصَّ اللهُ فِي كِتَابِهٖ".

ترجمہ: یہ باب ہے طلب علم کے لیے سفر کرنے کے بیان میں۔[1]

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما ایک حدیث کے لیے ایک مہینے کی مسافت طے کر کے حضرت عبداللہ بن

[1] اس روایت کا ترجمہ حدیث نمبر: ۷۴ کے تحت گزر چکا، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

اُنیس رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچے۔

طلب علم کے لیے مدینہ سے شام کا سفر:

"وَرَحَلَ"......قصّہ یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے شام کا سفر فرمایا، جب ملک شام پہنچے تو لوگوں سے حضرت عبداللہ بن اُنیس رضی اللہ عنہ کے گھر کا پتا دریافت کیا، پھر گھر پہنچ کر سواری پر بیٹھے ہوئے ہی انھیں آواز لگائی، حضرت عبداللہ بن اُنیس رضی اللہ عنہ اپنے بالا خانے میں تھے، انھوں نے اپنا سر باہر نکالا اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو دیکھا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے سنا ہے کہ آپ کے پاس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی کوئی حدیث ہے، آپ مجھے سنایئے، انھوں نے حدیث بیان کی، حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسے محفوظ کرلیا اور اپنی اونٹنی کی لگام مدینہ کی جانب موڑ لی، آپ سواری سے اُترے تک نہیں، حضرت عبداللہ بن اُنیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سواری سے اُتر کر ان کے یہاں کچھ قیام کرلیں، لیکن حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور واپس لوٹ گئے۔ اور وہ حدیث جس کے لیے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے سفر فرمایا تھا وہ الادب المفرد میں ان الفاظ کے ساتھ ہے:

"يَحْشُرُ اللهُ الْعِبَادَ - أَوِ النَّاسَ- عُرَاةً غُرْلًا بُهْمًا قلنا: "مَا بُهْمًا؟" قَالَ: "لَيْسَ مَعَهُمْ شَيْءٌ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ"...الخ.



٢١ - بَابُ فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ

٧٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسىٰ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهٖ مِنَ الْهُدىٰ وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ، قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ، أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةً أُخْرىٰ، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ، لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً، فَذٰلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللهِ، وَنَفَعَهٗ مَا بَعَثَنِي اللهُ بِهٖ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذٰلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهٖ".

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: "قَالَ إِسْحَاقُ: "وَكَانَ مِنْهَا طَائِفَةٌ قَيَّلَتِ الْمَاءَ". "قَاعٌ": يَعْلُوهُ الْمَاءُ، وَ"الصَّفْصَفُ": الْمُسْتَوِي مِنَ الْأَرْضِ"

ترجمہ: حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اللہ تعالیٰ نے مجھے جو علم و ہدایت لے کر بھیجا ہے اس کی مثال اس موسلا دھار بارش کی سی ہے جو زمین پر برسے، بعض زمین صاف (زرخیز) ہوتی ہے جو پانی کو جذب کر لیتی ہے، جس سے وہ بہت سا سبزہ اور گھاس اگاتی ہے، اور بعض زمین سخت ہوتی ہے جو پانی کو روک لیتی ہے، جس سے اللہ تعالیٰ لوگوں کو فائدہ پہنچاتے ہیں کہ لوگ اسے پیتے ہیں، کھیتوں کو سیراب کرتے ہیں اور کھیتی کرتے ہیں، یہ بارش زمین کے ایسے حصے پر بھی برستی ہے جو بالکل چٹیل میدان ہوتا ہے، جو نہ پانی کو روک پاتا ہے اور نہ ہی سبزہ اُگاتا ہے۔ تو یہ مثال ہے اس شخص کی جو اللہ تعالیٰ کے دین کو سمجھے اور اسے اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے فائدہ پہنچایا جن کو لے کر مجھے اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے، یہ شخص خود علم سیکھتا ہے اور لوگوں کو سکھاتا ہے، نیز یہ اس شخص کی بھی مثال ہے جو اس کی جانب بالکل متوجّہ نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی اس ہدایت کو قبول نہ کرے جو مجھے لے کر بھیجا گیا ہے۔''

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: "وَكَانَ مِنْهَا طَائِفَةً قَيَّلَتِ الْمَاءَ".

"قَاعٌ" اس (چٹیل) زمین کو کہتے ہیں جس پر پانی چڑھے۔اور "صَفْصَفٌ" ہموار زمین کو کہتے ہیں۔

"عَلِمَ" مجرّد سے ہوتو اس کے معنیٰ ہیں: ''جاننا''، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ "عَلَّمَ" بابِ تفعیل سے ہوتو اس کے معنیٰ ہونے چاہییے: ''جنوایا''۔لیکن اس کا ترجمہ ہوتا ہے ''سکھایا''، کیوں کہ علم کا سبب تعلیم ہی ہے۔ مجھے تردّد تھا کہ تعدیہ کی یہ قسم عربی زبان میں ہے یا نہیں؟ مالکیہ نے اس کو حدیث پاک: "إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ" میں ثابت مانا ہے اور کہا ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ ''جب امام تمھیں آمین کہنے پر ابھارے۔''

"الغَيْثُ" فریادرس کو کہتے ہیں، یہ لفظ اس پانی کے لیے بولا جاتا ہے جس سے زمین سرسبز وشاداب ہوتی ہے اور سبزہ اور گھاس اُگتی ہے۔

"العُشْبُ" تر اور خشک گھاس دونوں کے لیے آتا ہے۔لفظ "كَلأٌ" میں الف کے بعد ہمزہ لکھنا غلط ہے، بلکہ الف کے اوپر ہمزہ لکھا جائے گا، اس طرح: "الكَلأُ". عربی زبان میں ہمزہ نہیں تھا، اس کی ایجاد امام خلیل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے۔

"أَمْسَكَتِ الْمَاءَ" ......یعنی زمین کے اِس حصے میں پانی کو روک کر رکھنے کی صلاحیت تو ہے، اُگانے کی نہیں، مشبّہ اور مشبّہ بہ میں تطبیق آسان ہے، شروح اور حواشی سے مراجعت کر لی جائے۔



٢٢ - بَابُ رَفْعِ الْعِلْمِ وَظُهُورِ الْجَهْلِ

وَقَالَ رَبِيعَةُ: "لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنَ الْعِلْمِ أَنْ يُضَيِّعَ نَفْسَهُ".

---

٨٠ - حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ، وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ، وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ، وَيَظْهَرَ الزِّنَا".

ترجمہ: یہ باب علم کے اٹھالیے جانے اور جہالت کے ظاہر ہونے کے بیان میں ہے۔

امام ربیعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کسی بھی شخص کے پاس کچھ بھی علم ہو تو اس کے لیے خود کو ضائع کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "قیامت کی نشانیوں میں سے ہے کہ علم اٹھالیا جائے گا، جہالت باقی رہ جائے گی، شراب پی جائے گی اور زنا علانیہ ہوگا۔"



ربیعہ سے مُراد امام ربیعۃ الرای رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اکثر فقہ آپ ہی کا مرہونِ منّت ہے۔ منقول ہے کہ امام ربیعۃ الرای رحمۃ اللہ علیہ نے علم فقہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے سیکھا ہے۔

رائی اور اہل الرائی:

محدثین کے نزدیک لفظ "رَأْي" فقہ کے معنیٰ میں ہے، متاخرین کے دور میں یہ لفظ قیاس کے معنیٰ میں رائج ہوگیا، حتیٰ کہ بعض شوافع احناف کی ہجو بیانی کرتے ہوئے انھیں "أَهْلُ الرَّأْيِ" کا لقب دیتے تھے، حالانکہ انھیں نہیں پتا تھا کہ درحقیقت یہ ان کی مدح ہے، اس لیے کہ امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ پہلی وہ شخصیت ہیں جنھوں نے فقہ کو حدیث سے

الگ کر کے فقہ کو مدوّن فرمایا، اور اسی وجہ سے ہماری طرف فقہ منسوب ہوا اور ہمیں اہل الفقہ و اہل الرأي کا لقب ملا۔ چنانچہ "أَهْلُ الرَّأْيِ" کے معنیٰ ہیں فقہ کے بانی اور مدوّن، یہ محض قیاس اور قیافہ شناس کے معنیٰ میں نہیں ہے کہ یہ لفظ ہجو بن جائے، جیسا کہ ان حضرات کا الزام ہے۔

علاوہ ازیں ہر ایک نے اپنے فقہ کو حدیث سے علاحدہ کر کے مدوّن کیا ہے، مگر پھر بھی یہ کام صرف ہمارے خلاف عار بن کے رہ گیا، جیسے مثل مشہور ہے کہ ''پہل کرنے والا سب سے بڑا ظالم شمار ہوتا ہے۔'' ورنہ مذاہب اربعہ میں سے کس کا فقہ علم حدیث سے علاحدہ نہیں ہے؟ تو صرف ہم ہی پر یہ الزام کیوں؟

پھر عامۃً کتابوں میں منقول ہے کہ علمِ اصولِ فقہ کے مدوّن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم اصولِ فقہ کے مدوّنِ اوّل امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہیں، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ محدثین کو اپنے پاس املائے حدیث کے دوران اصولِ فقہ کے بعض قواعد کی جانب توجّہ دلاتے تھے، ''الجامع الکبیر'' میں بھی اس کا کچھ حصّہ موجود ہے، مگر چوں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الرسالۃ'' چوں کہ مدوّن و مطبوع تھی جسے علمائے شوافع نے رائج کیا، اس لیے یہ بات مشہور ہوگئی کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اصولِ فقہ کے مدوّن ہیں۔ جب کہ احناف نے اس جانب توجّہ نہیں کی اس لیے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر اس باب میں پوشیدہ ہی رہا۔

رفع علم سے مراد:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رفعِ علم سے مُراد یہ ہے کہ علماء کو اٹھا لیا جائے گا، یہ نہیں کہ یک بارگی علم اچک لیا جائے۔ امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے زیاد بن ابی حبیب سے سندِ صحیح کے ساتھ ایک حدیث نقل فرمائی ہے کہ ''علم سینوں سے ایک ہی رات میں اٹھا لیا جائے گا۔''[1]

دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ علم اٹھا لیے جانے کی ابتدا اسی طرح ہوگی جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے واضح فرمایا ہے کہ علماء کو اٹھا لیا جائے گا۔ پھر قیامت کے قریب وہ شکل ہوگی جس کی وضاحت امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے کہ علم سینوں سے اُچک لیا جائے گا۔ لہٰذا دونوں زمانے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تعارض نہیں ہے۔

"أَنْ يُضَيِّعَ نَفْسَهُ" ...... شرّاح فرماتے ہیں کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ عالم اپنے گھر میں بیٹھا رہے اور علم کی نشر و

---

[1] شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ''الابواب والتراجم'' میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سنن ابن ماجہ میں مجھے نہیں مل سکی۔ ملاحظہ فرمائیں: الابواب والتراجم: ۲/ ۴۵۴، ط: دار البشائر الاسلامیۃ للطباعۃ، بیروت، لبنان۔

اشاعت نہ کرے، کیوں کہ عالم کا بلا فائدہ بیٹھے رہنا خود کو ضائع کرنا ہے۔ نیز یہ مطلب بھی ممکن ہے کہ عالم خود کو ذلیل نہ کرے، یعنی ایسی جگہ جانے سے پرہیز کرے جہاں علم کی تذلیل ہو۔

"يُشْرَبَ الخَمْرُ"......قدوری میں ہے کہ "خَمْر"شیرۂ انگور کو کہا جاتا ہے جس میں اُبال اور جوش پیدا ہو جائے اور اس میں جھاگ آجائے۔ عام لوگ اشتدادِ خمر کا مطلب نہیں سمجھتے، صحیح یہ ہے کہ اس کا مطلب وہ ہے جیسے ہم اپنے محاورے میں بولتے ہیں کہ ''یہ اَچار اٹھ گیا۔'' یعنی استعمال کے قابل ہو گیا، تو شیرۂ انگور جب اس مرحلے کو پہنچے اسے اشتداد کہتے ہیں، شرّاح کی تفسیر سے یہی معنیٰ مُراد ہیں۔

---

٨١ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ، عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَأُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيثًا لَا يُحَدِّثُكُمْ أَحَدٌ بَعْدِي، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَقِلَّ الْعِلْمُ، وَيَظْهَرَ الْجَهْلُ، وَيَظْهَرَ الزِّنَا، وَتَكْثُرَ النِّسَاءُ، وَيَقِلَّ الرِّجَالُ، حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں تمھیں ایک ایسی حدیث سناؤں گا جو میرے بعد کوئی نہیں سنائے گا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ قیامت کی علامت یہ ہے کہ علم کم ہو جائے گا، جہالت ظاہر ہوگی، زنا کھلے عام ہوگا، عورتوں کی کثرت ہوگی، آدمیوں کی قلّت ہوگی، یہاں تک کہ پچاس عورتوں کا ذمّے دار ایک ہی شخص ہوگا۔''



"أَنْ يَقِلَّ العِلْمُ"......نسائی شریف کے ایک نسخے کے حاشیے میں اس کی جگہ "يَكْثُرُ العِلْمُ" کا لفظ ہے، یہ بھی صحیح ہے کہ علم مقدار میں بڑھ جائے گا لیکن کیفیت کے اعتبار سے کم ہو جائے گا، جیسا کہ ہم اس دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں کہ علماء (تعداد میں) زیادہ ہونے کے باوجود (کیفیت میں) کم ہیں، تو یہ کمی کی کثرت ہے۔ متنبّی نے کہا ہے:

لَا تَكْثُرُ الأَمْوَاتُ كَثْرَةَ قِلَّةٍ إِلَّا إِذَا شَقِيَتْ بِكَ الأَحْيَاءُ

''اموات اتنی کثرت سے نہیں ہوتیں کہ لوگ کم ہو جائیں، مگر یہ کہ زندہ لوگ آپ کے غضب میں مبتلا ہو کر بد بخت ہو جائیں۔''

"تَكْثُرُ النِّساءُ"......یہ بھی اس دور میں پایا جا رہا ہے کہ عورتوں کی تعداد مَردوں کے مقابلے میں بڑھ رہی ہے۔

"حَتّٰی یَکُوْنَ لِخَمْسِیْنَ" ......اس عدد کی توجیہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے لیے مشکل ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے دوسرے طریق میں ایک قید ہے جس سے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے ذہول ہوگیا ہے، اس قید کی وجہ سے سرے سے اشکال ختم ہوجائے گا، وہ قید ہے: "القَیِّمُ الوَاحِدُ الأَمِیْنُ" چنانچہ اس دور میں ایک امانت دار شخص بھی کمیاب ونادر ہے۔



۲۳ - بَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ

یہ باب ہے بقیۂ علم کے بیان میں

کتاب العلم کے شروع میں جو فضل العلم کا باب تھا اس کے معنیٰ فضیلت کے ہیں، جب کہ اس جگہ لفظ "فَضْل" بقیہ (باقی ماندہ) کے معنیٰ میں ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "فَضْلُ الوُضُوْءِ" یعنی وضو کا بچا ہوا پانی۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس لفظ کے انوکھے پن کی وجہ سے اس کے ذریعے ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے، کیوں کہ علم دینے کے باوجود کم نہیں ہوتا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا باقی ماندہ دودھ عطا فرمایا، پھر بھی آپ کے علم میں سے کچھ کم نہیں ہوا، جب کہ دیگر چیزیں جب دی جاتی ہیں تو کم ہو جاتی ہیں۔ علم کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔

---

۸۲ - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ، أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ، فَشَرِبْتُ حَتَّى أَنِّي لَأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ فِي أَظْفَارِي، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ". قَالُوا: "فَمَا أَوَّلْتَهُ؟ يَا رَسُولَ اللهِ!" قَالَ: "الْعِلْمَ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سنا کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ''میں سو رہا تھا اس درمیان مجھے دودھ کا پیالہ دیا گیا، میں نے اس میں سے پیا، یہاں تک کہ میں نے دیکھا کہ سیرابی میرے ناخون میں نکل آئی ہے، پھر میں نے اپنا باقی ماندہ دودھ عمر بن الخطاب کو دیا۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ نے اس کی کیا تاویل فرمائی ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اس سے علم مُراد لیا ہے۔''



"لَيْثُ بنُ سَعْدٍ"...... حضرت لیث رحمۃ اللہ علیہ مصر کے امام ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت لیث بن

سعد رحمۃ اللہ علیہ کا مقام ہمارے نزدیک امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے کم نہیں ہے، لیکن آپ کے تلامذہ نے آپ کی قدر نہیں جانی۔ ابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کتاب میں پڑھا ہے کہ آپ حنفی تھے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے باب القراءۃ خلف الامام کے تحت ایک روایت نقل فرمائی ہے جس کی سند میں حضرت لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ ہیں، وہ روایت اس طرح ہے:

"حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، قَالَ: ثنا عَمِّي عَبْدُ اللهِ بْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي اللَّيْثُ عَنْ يَعْقُوبَ عَنِ النُّعْمَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ".

یہ سند بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ آپ حنفی تھے، کیوں کہ آپ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں۔ امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام سن رکھا تھا اور آپ سے ملنے کا مشتاق تھا، میں نے آپ کو مکہ میں اس حال میں پایا کہ لوگوں کا ہجوم لگا ہوا تھا، لوگ آپ سے مسائل دریافت کر رہے تھے، اسی دوران ایک شخص آیا جس نے اپنی ضرورت کا مسئلہ دریافت کیا، تو مجھے آپ کی حاضر جوابی پر تعجب ہوا۔

"لَأَرَ الرِّيَّ"...... یہ محاورے کے قبیل سے ہے، لہٰذا یہ اشکال نہ کیا جائے کہ سیرابی تو غیر مرئی چیز ہے، اسے کیسے دیکھا؟

حکایت:

شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے "الفصوص" میں بقی بن مخلد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ایک حکایت بیان فرمائی ہے کہ آپ نے خواب دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ کو دودھ پلایا، بیدار ہونے کے بعد اس خواب کی تصدیق کے لیے آپ نے قئے کی تو قئے میں دودھ نکلا۔ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قئے میں نکلا ہوا دودھ علم تھا، اگر وہ قئے نہ کرتے اور باقی رہنے دیتے تو بہتر ہوتا، لیکن جب انھوں قئے کی تو علم دودھ کی شکل میں بدل گیا۔ میری رائے ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ جب حضرت بقی بن مخلد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کے لیے تقدیر خداوندی میں علم نبوی میں سے ایک حصّہ پانا طے تھا تو قئے کرنے کی وجہ سے وہ اس سے محروم نہیں ہوں گے، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا باقی ماندہ دودھ عطا فرمایا، پھر بھی آپ کے علم میں سے کچھ کم نہیں ہوا، اسی طرح بقی بن مخلد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ دودھ کی قئے کی لیکن پھر بھی آپ کے لیے اللہ تعالیٰ نے جو علم مقدّر فرمایا اس میں سے کچھ کم نہیں ہوا۔

حضرت بقی بن مخلد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ جلیل القدر محدث اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ میں سے ہیں، آپ نے علمِ حدیث میں ایک کتاب تصنیف فرمائی جس میں تیس ہزار احادیث ہیں، جیسا کہ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔ آپ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے آپ نے بہت سارا علم حاصل کیا، شاید یہ وہ زمانہ تھا جب امام احمد رحمۃ اللہ علیہ درس کے لیے مسند نشین تھے، پھر مسئلۂ خلق قرآن میں آزمائش کا دور شروع ہوا تو آپ کو مجلسِ درس چھوڑنی پڑی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بچپن میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی مجلسِ درس بند ہونے کے بعد آپ کی طرف سفر فرمایا، یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ سے صرف تین یا چار حدیثیں ہی نقل فرمائی ہیں۔ اور بقی بن مخلد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تک علّامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کی رسائی نہیں ہوسکی۔

علّامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اگر انھیں پہاڑ پر کھڑا کر دیا جائے اور ان کے سامنے رُواۃ کو پیش کیا جائے تو وہ ہر ایک کو ان کے اور ان کے آباء کے نام کے ساتھ پہچان لیں گے۔ حضرت بقی بن مخلد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب مسند احمد کے بعد ہے، کیوں کہ مسند احمد میں چالیس ہزار حدیثیں ہیں۔ پھر کنز العمال ہے کہ اس میں بھی احادیث مبارکہ کا بہت بڑا ذخیرہ ہے۔



۲۴ - بَابُ الْفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ وَغَيْرِهَا

۸۳ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: "لَمْ أَشْعُرْ، فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ". فَقَالَ: "اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ". فَجَاءَ آخَرُ، فَقَالَ: "لَمْ أَشْعُرْ، فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ". قَالَ: "ارْمِ وَلَا حَرَجَ". فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: "افْعَلْ وَلَا حَرَجَ".

ترجمہ: یہ باب سواری وغیرہ پر بیٹھے ہوئے جواب دینے کے بیان میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں ٹھہرے ہوئے تھے تا کہ لوگ آپ سے سوال کر سکیں، ایک شخص نے آ کر دریافت کیا کہ ’’مجھے پتا نہیں تھا اس لیے میں نے قربانی سے پہلے حلق کر لیا۔‘‘ ارشاد فرمایا: ’’قربانی ہو جانے دو، کوئی حرج کی بات نہیں۔‘‘ دوسرے شخص نے آ کر عرض کیا: ’’مجھے معلوم نہیں تھا تو میں نے رمیٔ جمار سے قبل قربانی کر لی۔‘‘ ارشاد فرمایا: ’’رمی کر لو، کوئی حرج کی بات نہیں۔‘‘ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جس کسی بھی چیز کے متعلّق سوال کیا گیا جو مقدّم ہو گئی یا مؤخر ہو گئی تو جواباً یہی ارشاد فرمایا کہ ’’کر لو، کوئی حرج نہیں۔‘‘



آپ اس حدیث میں غور کیجیے جس میں چوپائے کی پیٹھ کو منبر بنانے سے روکا گیا ہے کہ یا تو سواری پر چلتا رہے یا اُتر کر اپنی ضروری بات کر لے۔ یہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فتویٰ ایک معمولی بات ہے جو اس نہی کے ماتحت داخل نہیں ہے۔

امام بخاری کا ایک معمول:

"وَغَيْرِهَا" ......امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے معمول سے پتا چلتا ہے کہ حدیث جب کسی مخصوص جز پر مشتمل ہو، لیکن ان کے نزدیک حکم عام ہو تو وہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہی طرز اپناتے ہیں کہ "أَوْ غَيْرَهَا" جیسے الفاظ ذکر فرماتے ہیں، تاکہ تخصیص کا وہم دور ہو جائے اور تعمیم کا فائدہ ہو، پھر اس کے بعد اپنی طرف سے اس پر کوئی دلیل ذکر نہیں فرماتے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ حدیث سے صرف چوپائے کا مسئلہ بیان فرمایا اور تعمیم حکم کا فائدہ حاصل ہو سکے اس لیے "أَوْ غَيْرَهَا" کا اضافہ فرمایا، تو یہ فقہی مسئلہ اور احتیاطاً مسئلے کی وضاحت ہے، لہٰذا اس جز پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں دلیل طلب کرنا میرے نزدیک بعید ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چوپائے پر تشریف فرما ہونا بعینہٖ اسی حدیث کے دوسرے طریق میں مذکور ہے۔ یہ بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طرز ہے کہ آپ ترجمۃ الباب قائم فرماتے ہیں حالانکہ لفظ مترجم علیہ دوسرے طریق میں ہوتا ہے، جس کی تخریج کہیں اور فرماتے ہیں اور اس جگہ عمداً ایک معمہ اور ابہام چھوڑ دیتے ہیں۔ اور بسا اوقات لفظ مترجم علیہ آپ کی کتاب میں نہیں ہوتا بلکہ کتاب سے خارج بھی ہوتا ہے، اس کے باوجود اس لفظ کے مدِّنظر حدیث پر باب قائم فرماتے ہیں۔

یوم النحر کے چار اعمال میں ترتیب:

"اذْبَحْ" ...... یہاں یہ حکم ابقاء کے لیے ہے، یعنی ''ذبح ہونے دو۔'' یوم النحر کو چار عمل ہوتے ہیں: (۱) رمیٔ جمار (۲) ذبح (۳) حلق (۴) طواف۔ پھر طواف میں ترتیب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ہر حال میں عبادت ہے، جنایت نہیں ہو سکتی۔ اور قربانی مفرِد پر واجب نہیں ہے، البتہ رمی اور حلق کے درمیان مطلقاً ترتیب واجب ہے، اور ذبح و حلق کے درمیان صرف قارِن و متمتع پر ترتیب واجب ہے۔ اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ یہ سوال کرنے والا شخص قارِن تھا یا مفرِد؟ اگر مفرِد ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی بات کے قائل ہیں جو حدیث میں مذکور ہے کہ اس پر کوئی چیز لازم نہیں، اس لیے کہ وہ ذبح جس پر حلق مقدّم ہو گیا ذبحِ غیر واجب ہے، لیکن اس کے لیے افضل یہی تھا کہ ذبح کو حلق پر مقدّم کرے، لیکن اگر حلق مقدّم کر لیا تب بھی کافی ہو گا، اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا۔

مگر روایت کے الفاظ میں یہ بھی ہے کہ کسی بھی چیز کی تقدیم و تاخیر کے متعلّق سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہی فرمایا کہ ''تم کر لو، کوئی حرج نہیں۔'' اس سے کل سات شکلیں نکلتی ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں، جن میں سے بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک دَم لازم ہوتا ہے۔

اِس روایت کا جواب امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان کہ ''کوئی حرج نہیں'' یہ گناہ سے متعلّق ہے، یعنی تم نے جو کیا اس پر تمھیں کوئی گناہ نہیں ہوگا، کیوں کہ تم نے جہالت کی وجہ سے کیا ہے، جان بوجھ کر نہیں، اس لیے تم پر اس سلسلے میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی روایت سے دلیل پیش فرمائی ہے کہ ''ایک شخص نے آ کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے معلوم نہیں تھا، اس لیے میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا۔'' اس سے پتا چلا کہ ان سے یہ کام عمداً نہیں بلکہ ناواقف ہونے کی وجہ سے ہوا تھا۔

نیز امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسری روایت سے بھی استدلال فرمایا ہے جس میں ہے کہ ''تعلموا مناسككم فإنها من دينكم'' (شرح معاني الآثار، رقم: ۳۸۱۱) ''تم اپنے مناسک سیکھ لو، کیوں کہ وہ تمھارے دین کا حصّہ ہیں۔'' مزید ایک روایت دلیل کے طور پر پیش فرمائی ہے، جس میں ہے کہ ''إن الله قد رفع الحرج عن عباده، إلا من اقترض من أخيه شيئا مظلوما، فذلك الذي حرج وهلك'' (شرح معاني الآثار، رقم: ۳۸۱۲) ''اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے حرج کو دور فرما دیا ہے، مگر یہ کہ کوئی شخص اپنے بھائی کی کوئی چیز ناحق لے لے تو یہ حرج اور ہلاکت کا باعث ہوگی۔'' اسی طرح کی ایک اور روایت ابوداود شریف میں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں گناہ کی نفی مُراد ہے، جزا کی نہیں۔

اور یہ حج کی خصوصیات میں سے ہے کہ شارع علیہ السلام اس میں ایک چیز کا حکم فرماتے ہیں پھر اس کے ساتھ جزا بھی لازم کرتے ہیں، ورنہ یہ خیال آئے گا کہ امتثالِ امر اور جزا کو واجب کرنے کے مابین تناقض ہے، لہٰذا اس کو سمجھ لیں۔

کیا جہالت عذر ہے؟

میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ جس طرح جہالت کے عذر سے گناہ ساقط ہوگیا اسی طرح جزا بھی ساقط ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ جب عمل کرنے والے کو پتا ہی نہیں ہے تو اس پر سرے سے کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ان افعال میں عدمِ واقفیت کی بنا پر ترتیب کے خلاف کرلے تو اس پر جزا واجب نہیں ہوگی۔ ہمارے فقہ میں جہالت عذر نہیں بن سکتی، جب کہ دیگر فقہاء جہالت کو اکثر عذر قرار دیتے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تو جہالت کو سب سے زیادہ عذر شمار فرمایا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ شریعت کا منصفانہ فیصلہ اس بارے میں یہ ہے کہ حنفیہ کی تنگی اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی توسیع کے درمیان راہ نکالی جائے کہ جہالت کو اس مقدار سے زیادہ معتبر مانا جائے جو احناف مانتے ہیں اور اس میں اتنی وسعت سے

کام نہ لیا جائے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے لیا ہے۔

پھر احناف نے اصولِ فقہ میں جہالت کو عوارضِ اہلیہ کے ذکر کے تحت عذر مانا ہے لیکن کتب فقہ میں اس کو ذکر نہیں کیا، حالانکہ احادیث جہالت کو عذر شمار کرنے کے بارے میں بھری پڑی ہیں، تو مناسب یہی تھا کہ احناف اپنی فقہ میں اس پر عمل کرتے اور اپنے مسائل میں بھی اسے عذر شمار کرتے۔ خصوصاً عہد نبوی میں، کیوں کہ وہ شریعت کے انعقاد کا زمانہ تھا اور لوگ اس وقت ناواقف تھے، اور بہت سی اشیاء ابتدا میں برداشت کر لی جاتی ہیں لیکن بعد میں قابل تحمل نہیں ہوتیں۔ یہ میری طرف سے مسئلے کی تبدیلی نہیں ہے بلکہ صرف تعبیر وعنوان کی تبدیلی ہے، اس لیے کہ اگر آپ جہالت کے عذر کا اعتبار ایک ہی جانب میں عام کریں گے تو یہ عذر صرف عہد نبوی ہی میں منحصر ہو کر رہ جائے گا، جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد جہالت کا عذر اسی قدر معتبر ہے جس کا ہمارے فقہاء نے اعتبار کیا ہے۔

اور یہ واقعہ عہد نبوی کا ہے، اگر ہم اسے عذر مان کر گناہ اور جزا دونوں کی نفی کرتے ہیں تب بھی یہ خلافِ مذہب نہیں ہے، اس لیے کہ جزا کو واجب کرنے کا مسئلہ اس شخص کے بارے میں ہوگا جو عہد نبوی کے بعد ان مناسک میں ترتیب کے خلاف کرے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر یہ مسئلہ جاری نہیں ہوگا، کیوں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا زمانہ نبوت کا زمانہ تھا، اور ہماری فقہ میں مذکورہ مسائل ان لوگوں کے لیے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اقتدا کرتے ہیں، نہ کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے، اس تشریح میں فائدہ یہ ہے کہ ہمیں اس حدیث میں کسی تاویل کی ضرورت نہ ہوگی اور ہم اس سے خلاصی پا کر نکل جائیں گے۔

زمانۂ رسالت میں خبرِ واحد دلیل قطعی کے لیے ناسخ تھی:

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا خوب فرمایا ہے کہ زمانۂ رسالت میں خبر واحد دلیل قطعی کے لیے بھی ناسخ تھی، اس لیے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے پاس یہی ذریعۂ تحقیق تھی، یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کا اعتبار کرتے ہوئے بیت اللہ کی طرف اپنا رُخ موڑ لیا، کیوں کہ ان کو پہلے سے اس کے بارے میں خبر تھی، نیز زمانہ رسالت ہونے کی وجہ سے اِس کی تحقیق بھی ممکن تھی، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اب خبر واحد کی تحقیق کی کوئی راہ نہیں ہے، لہٰذا خبر واحد ظنی ہونے کی وجہ سے اب ناسخ نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ جس طرح امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کے ذریعے دلیل قطعی کے منسوخ ہونے کی تفصیل بیان فرما کر عہدِ نبوی اور اس کے مابعد کے حکم میں فرق فرمایا یہی تفصیل میں نے جہالت کے معتبر ہونے میں بیان کی ہے، یہ ایک تصرفِ عقلی ہے جس کا اعتبار کر کے ہم اِس حدیث کا جواب دینے سے راحت پائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

٢٥ - بَابُ مَنْ أَجَابَ الْفُتْيَا بِإِشَارَةِ الْيَدِ وَالرَّأْسِ

٨٤ - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ فِي حَجَّتِهِ فَقَالَ: "ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ". فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ قَالَ: وَلَا حَرَجَ. قَالَ: "حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ". فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: وَلَا حَرَجَ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو ہاتھ یا سر کے اشارے سے سوال کا جواب دے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال کیا گیا کہ "میں نے رمی سے پہلے حلق کر لیا۔" تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک کے اشارے سے فرمایا: کوئی حرج نہیں۔ سائل نے سوال کیا کہ "میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا۔" تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک کے اشارے سے فرمایا: "کوئی حرج نہیں۔"

٨٥ - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ سَالِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يُقْبَضُ الْعِلْمُ، وَيَظْهَرُ الْجَهْلُ وَالْفِتَنُ، وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ. قِيلَ: "يَا رَسُولَ اللهِ! وَمَا الْهَرْجُ؟" فَقَالَ: "هٰكَذَا بِيَدِهِ فَحَرَّفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ الْقَتْلَ".

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "علم اٹھا لیا جائے گا، جہالت اور فتنے سر اٹھائیں گے، اور ہرج بڑھ جائے گا، پوچھا گیا: "اللہ کے رسول! "ہرج" کیا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک کو حرکت دیتے ہوئے اشارہ فرمایا: اس طرح، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست مبارک کو ٹیڑھا کیا، گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد قتل تھی۔"

  

شریعت میں اشارہ معتبر ہے یا نہیں؟

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اشارہ معتبر ہے یا نہیں؟ مصنّف رحمۃ اللہ علیہ نے طلاق کے باب میں اشارہ اور کلام دونوں کو برابر قرار دیا ہے اور ہم پر عدمِ اعتبار کی تعریض فرمائی ہے۔

میں جواباً کہتا ہوں کہ ہم صرف معاملات اور حکم میں اشارے کا اعتبار نہیں کرتے، دیگر امور میں اعتبار کرتے ہیں۔ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایسی کوئی چیز ذکر نہیں فرمائی ہے جو حکم میں اشارے کے معتبر ہونے کی دلیل ہو، اور جو ذکر فرمایا ہے وہ حکم کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ فتویٰ کے قبیل سے ہے کہ اگر کوئی کسی پر اعتماد کرتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے، اگر وہ اس پر بطورِ حجّت لازم کرنا چاہے تو یہ ہرگز نہ ہوگا۔ نیز امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اشارے کو مختلف ابواب میں حجّت قرار دیتے ہیں، جیسا کہ آگے آئے گا۔ لیکن جن تمام کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دلیل بنایا ہے وہ درمیانی امور کے بارے میں ہیں، حکم کے قبیل سے نہیں ہیں، لہٰذا یہ دلائل ہمارے خلاف حجّت شمار نہیں ہوں گے۔

''الاشباہ والنظائر'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک جماعت کے سامنے کہا کہ ''تم میں سے جس نے بھی اپنی بیوی کو طلاق دی ہو چاہیے کہ وہ اپنا سر جھکا لے۔'' اس پر تمام نے سر جھکا لیا تو کسی کی بھی بیوی کو طلاق نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اشارہ ہمارے نزدیک حجّت نہیں ہے۔

---

٨٦ - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: "أَتَيْتُ عَائِشَةَ وَهِيَ تُصَلِّي، فَقُلْتُ: "مَا شَأْنُ النَّاسِ؟" فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ، فَقَالَتْ: "سُبْحَانَ اللهِ"، قُلْتُ: "آيَةٌ؟" فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا، أَيْ: نَعَمْ. فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّانِي الْغَشْيُ، فَجَعَلْتُ أَصُبُّ عَلَىٰ رَأْسِي الْمَاءَ، فَحَمِدَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَثْنَىٰ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: "مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَكُنْ أُرِيتُهُ إِلَّا رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي، حَتَّى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ مِثْلَ - أَوْ قَرِيبًا، لَا أَدْرِي أَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ - مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ، يُقَالُ: "مَا عِلْمُكَ بِهٰذَا الرَّجُلِ؟" فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ - أَوِ الْمُوقِنُ، لَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: "هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ، فَأَجَبْنَا وَاتَّبَعْنَا، هُوَ مُحَمَّدٌ"، ثَلَاثًا، فَيُقَالُ: "نَمْ صَالِحًا، قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِنًا بِهِ". وَأَمَّا الْمُنَافِقُ - أَوِ الْمُرْتَابُ، لَا أَدْرِي أَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: "لَا أَدْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ".

ترجمہ: حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، فرماتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئی اس حال میں کہ آپ نماز پڑھ رہی تھیں، میں نے پوچھا: لوگوں کو کیا ہوا ہے؟ انھوں نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، تب ہی لوگ نماز میں کھڑے تھے، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سبحان اللہ کہا، میں نے پوچھا کہ کوئی خاص نشانی ہے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے سر کے اشارے سے ''ہاں'' میں جواب دیا، پھر میں بھی نماز میں کھڑی ہوگئی یہاں تک کہ مجھ پر بے ہوشی طاری ہونے لگی، تو میں اپنے سر پر پانی ڈالنے لگی، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کی، پھر ارشاد فرمایا: ''جو چیز پہلے مجھے نہیں دِکھائی گئی تھی وہ تمام آج میں نے اس جگہ دیکھ لی ہے، حتیٰ کہ جنّت وجہنم بھی دیکھ لیے، پھر مجھے بذریعۂ وحی بتایا گیا کہ تمھیں اپنی قبروں میں آزمایا جائے گا فتنۂ دجال کی طرح، (راویہ فاطمہ کہتی ہیں کہ) مجھے معلوم نہیں کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے لفظ ''مثل'' کہا تھا یا ''قریباً''، (مقبور سے) پوچھا جائے گا کہ ''اس شخص کے متعلّق تم کیا جانتے ہو؟'' تو مؤمن یا موقن (یقین رکھنے والا، راویہ فاطمہ کہتی ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے کونسا لفظ کہا تھا) ہوگا تو کہے گا کہ ''یہ محمد رسول اللہ ہیں جو ہمارے پاس ہدایت اور واضح نشانیاں لے کر آئے، تو ہم نے ان کی بات مان لی اور پیروی کی۔ وہ محمد ہیں، تین مرتبہ کہے گا۔ پھر اس سے کہا جائے گا کہ ''تو نیک بخت ہو کر سو جا، ہمیں معلوم تھا تو ان پر یقین رکھنے والا ہے۔ اور رہی بات منافق یا شک کرنے والے کی (راویہ فاطمہ کہتی ہیں کہ میں نہیں جانتی کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے کونسا لفظ کہا تھا) تو وہ منافق کہے گا کہ ''میں نہیں جانتا، میں نے لوگوں کو جو کہتے ہوئے سنا وہی کہہ دیا۔''



"أَسْمَاءَ"...... یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بڑی بہن ہیں۔

"الكُسُوْف"...... یہ ہجرت کے بعد نویں سال کا واقعہ ہے، جس دِن حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی۔

صحت اقتداء کے لیے امام کے انتقالات کا علم ہونا کافی ہے:

"وَهِيَ تُصَلِّيْ"...... حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے حجرے سے اقتدا کر رہیں تھیں۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک بھی یہ اقتدا درست ہے، اس لیے کہ صحت اقتدا کے لیے امام کے انتقالات کا علم ہونا کافی ہے، لیکن یہ نہیں معلوم کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہاں سے اخذ فرمایا کہ حجرے سے اقتدا کر رہی تھیں۔ البتہ میں نے

''المدوّنۃ'' میں پڑھا ہے کہ امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن جمعہ کے دِن اپنے حجروں سے اقتدا فرماتی تھیں۔

ذکر مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے:

"فَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللهِ"...... ہمارے نزدیک ذکر کسی بھی حال میں مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے، فقہاء کی عبارت اس جانب مشیر ہے کہ ذکر کسی بھی زبان میں ہو، بہر حال وہ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ عدمِ فساد عربی اور فارسی زبان ہی پر منحصر ہے، البتہ ذکر بعض احوال میں مکروہ ضرور ہے۔

"فَجَعَلْتُ أَصُبُّ"...... اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کے عمل قلیل سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور جان لیں کہ غشی کا تعلق دِل سے ہے اور اِغماء وجنون کا تعلق سَر سے ہے۔

جنت وجہنم کی رؤیت عالم مثال کی رؤیت تھی:

"إِلَّا أُرِيْتُهُ"...... ایک دوسرے واقعے میں ہے کہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جنّت وجہنّم کو دیوار پر عکس کی صورت میں دیکھا۔ دونوں جگہ یہ رویت عالم مثال کی رویت ہے، جس میں کمیت ہوتی ہے، مادّیت نہیں، جیسے آئینے کا عکس ہوتا ہے۔ عالم متعدد ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی ذات ربّ العالمین ہے، جیسے فلاسفہ کے نزدیک وجود متعدد ہیں، ایک خارجی، دوسرا ذہنی، متکلمین وجودِ ذہنی کے منکر ہیں، البتہ متکلمین کے نزدیک وجود کی ایک دوسری قسم ہے جسے وجودِ تقدیری کہا جاتا ہے۔ اور علّامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک اور قسم ہے جسے وجودِ دہری کہا جاتا ہے، تو اسی طرح عالم مثال بھی وجود کی ایک قسم ہے۔

پھر عالم مثال کسی حیّز کا نام نہیں ہے، بلکہ موجودات ہی کی ایک نوع کا نام ہے، لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ اس حیّز میں عالم مثال کی اشیاء موجود ہوں۔ پھر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ اولیاء اللہ جن چیزوں کو وجود میں آنے سے قبل دیکھ لیتے ہیں ان کا بھی ایک طرح کا وجود ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت بایزید بسطامی رحمۃ اللہ علیہ کا گزر ایک مدرسے کے پاس سے ہوا اور ایک ہوا چلی تو آپ نے فرمایا: ''مجھے اس مدرسے سے اللہ تعالیٰ کے ایک خاص بندے کی خشبو محسوس ہورہی ہے، چنانچہ وہاں سے شیخ ابوالحسن خرقانی رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیت وجود میں آئی۔

اسی طرح نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ ''إِنِّي أَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمنِ من ها هنا (أي: اليمن)'' (مسند البزار، رقم: ۲۷۰۲) ''مجھے یمن سے رحمٰن کی خوشبو آرہی ہے۔'' پھر وہاں سے حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ کا وجود ہوا۔ تو یہ بھی وجود کی ایک قسم ہے۔ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ''جب بھی کوئی چیز عرش سے اترتی ہے تو جس جگہ سے اس کا گزر رہتا ہے اسی جگہ کا حکم وہ لے لیتی ہے، اور جو کوئی بھی چیز زمین پر اترتی ہے تو اس کے نزول کے ایک سال قبل ہی وہ

سمائے دنیا میں موجود ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا تعلق امورِ غیب سے ہے جن کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔ البتہ اتنی بات مسلّم ہے کہ اشیاء کا نزول آسمان سے ہوتا ہے، اس لیے کہ حدیث پاک میں وارد ہے کہ بلا آسمان سے اترتی ہے اور دُعا زمین سے اوپر پرواز کرتی ہے، قیامت تک دونوں ایک دوسرے کا دفاع کرتے رہیں گے کہ نہ بلا نیچے اترے گی اور نہ دُعا اوپر جائے گی، بلکہ ہمیشہ کے لیے معلق بن کر رہ جائے گی۔

لفظ مسیح کی تحقیق:

"اَلْمَسِیْح" ......اس کی اصل عبرانی زبان کا لفظ ''الماشیح'' ہے، جو مبارک کے معنیٰ میں ہے، یہ عربی لفظ نہیں ہے، اس طرح کے الفاظ کا عربی سے اشتقاق صحیح نہیں۔

ایک قول کے مطابق دجال کا لقب "اَلْمَسِّیْحْ" سین کی تشدید کے ساتھ ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ دونوں کا لقب مسیح ہے، لقب میں وجہ اشتراک یہ ہے کہ کتبِ سابقہ میں دونوں کی آمد کے بارے میں خبر دی گئی ہے۔ جب مسیح مبارک (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) کی آمد ہوئی تو یہود نے آپ کو مسیح ضلال اور دجال قرار دیا اور آپ کے دشمن بن گئے۔ العیاذ باللہ۔ اور جب دجال کی آمد ہوگی تو یہود اسے مسیح مبارک قرار دیں گے، اور اسی لیے دجال کے متبعین میں یہود زیادہ تر ہوں گے، یہ وجہ اشتراک ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آپ احادیث مبارکہ میں لفظ ''مسیح'' کو کبھی دجال کے ساتھ، کبھی ضلالت کے ساتھ اور کبھی کسی اور لفظ کے ساتھ مقید پائیں گے، تاکہ دونوں مسیح میں تمیز ہو سکے۔ اس کے متعلّق مزید تفصیل کے لیے شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ کی ''الفوائد'' دیکھ لیں، انھوں نے اس جانب اشارہ فرمایا ہے۔

"بِهٰذَا الرَّجُلِ" ...... یہ اشارہ ذہن میں موجود شخص کی طرف ہے۔ جیسا کہ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''تنویر الحوالک'' شرحِ موطا مالک میں مذکور ہے۔

عالم برزخ کا حال:

"نَمْ صَالِحًا" ......اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبریں اعمال سے خالی ہوتی ہیں، حالانکہ بہت سے اعمال قبروں میں بھی ثابت ہیں، جیسا کہ دارمی میں اذان واقامت، ترمذی میں قراءتِ قرآن اور بخاری میں حج کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے لیے علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی ''شرح الصدور'' ملاحظہ فرمائیں۔

نیز قرآنِ کریم کی آیات میں دونوں جانب کا احتمال ہے، چنانچہ آیت کریمہ: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِنۢ مَّرۡقَدِنَا﴾ [یٰسٓ:۵۲] سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر میں کوئی احساس نہیں ہوگا اور مقبورین سوئے ہوئے ہوں گے۔ جب کہ دوسری آیت میں ہے: ﴿اَلنَّارُ يُعۡرَضُوۡنَ عَلَيۡهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا﴾ [غافر:۴۶] کہ آگ ان کے سامنے صبح وشام پیش کی جاتی ہے۔ اس سے اس کا برعکس معلوم ہوتا ہے۔

میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم برزخ کا حال دنیوی زندگی میں عاملین کے عمل مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوگا، چنانچہ بعض اپنی قبروں میں سوئے ہوں گے، اور بعض نعمتوں کی لذت محسوس کریں گے۔ البتہ حیاتِ برزخی کو نوم (نیند) سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو اِس معنیٰ کو ادا کر سکے اور وضعاً اِس معنیٰ کی صراحت کرے، لہٰذا تفہیم کے لیے ایسا لفظ اختیار کیا گیا جو اس کی نظیر کے لیے موضوع ہو، چنانچہ نوم (نیند) سے زیادہ حیاتِ برزخی کے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں وارد ہے: "النَّوْمُ أَخُو المَوتِ"، نیند سب سے زیادہ موت کے مشابہ ہے، نیز اسی وجہ سے قرآنِ کریم میں بھی اولاً نیند اور موت کو ایک ہی لفظ یعنی "التَّوَفِّي" میں جمع کیا گیا، پھر دونوں کے درمیان فرق کیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں من وجہٍ اشتراک ہے اور من وجہٍ امتیاز بھی ہے۔ چنانچہ ارشادِ ربّانی ہے:

﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الۡاَنۡفُسَ حِيۡنَ مَوۡتِهَا وَالَّتِىۡ لَمۡ تَمُتۡ فِىۡ مَنَامِهَا ۚ فَيُمۡسِكُ الَّتِىۡ قَضٰى عَلَيۡهَا الۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ الۡاُخۡرٰٓى اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى ؕ﴾ [الزمر: ۴۲]

''اللہ تعالیٰ ارواح کو اُن کی موت کے وقت قبض کر لیتے ہیں اور اُن (ارواح) کو جنھیں موت نہیں آئی ہے اُن کو نیند کی حالت میں قبض کر لیتے ہیں، پھر اُن کو روک لیتے ہیں جن پر موت کا حکم صادر ہو چکا ہو اور دوسری (ارواح) کو مقرّرہ وقت تک چھوڑ دیتے ہیں۔''

خلاصہ یہ ہے کہ ''برزخ'' دنیوی زندگی ختم ہو کر دوسری حیات کے شروع ہونے کا نام ہے، اسی طرح نیند میں بھی عالم دنیا سے ایک قسم کا انقطاع ہو جاتا ہے۔

"وَأَمَّا المُنَافِقُ أَوِ المُرْتَابُ"...... اکثر روایات میں اسی طرح منقول ہے، بعض روایات میں "أَوِ الكَافِرُ" کا لفظ بھی آیا ہے، نیز ایک نسخے میں "وَالكَافِرُ" بلاتردید مذکور ہے۔

قبر میں سوال صرف منافق سے ہوگا یا کافر سے بھی ہوگا؟

اسی سے یہاں یہ بحث اٹھی کہ سوال منافق کے ساتھ خاص ہے یا علانیہ کفر کرنے والے سے بھی سوال ہوگا؟ اس نسخے

کے مطابق سوال منافق اور کافر دونوں سے ہوگا۔ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ''شرح الصدور'' میں اس پر کلام فرمایا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ سوال اسی کو ہوگا جو اسلام کا بھیس اختیار کرے اور اسلام کا دعویٰ کر کے التباس پیدا کرے۔ رہی بات علانیہ کفر کرنے والے کی تو اس میں کوئی التباس نہیں، لہٰذا اس سے سوال بھی نہیں ہوگا، کیوں کہ سوال تمیز کے لیے ہوگا۔ نیز ایک قول یہ ہے کہ کافر سے بدرجۂ اولیٰ سوال ہوگا، روایات میں جو تردّد ہے وہ راوی کی جانب سے ہے۔

''کتاب الروح'' میں حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا کلام اس بات کی جانب مشیر ہے کہ سوال صرف منافق کے ساتھ خاص ہے، اور بخاری شریف کا وہ نسخہ جس میں حرفِ جمع (واو) ہے اس پر اِس مسئلے کا مدار نہیں ہے، اس لیے کہ اکثر روایات میں تردید ہے۔ یہ مکمّل بحث علم کلام کی کتب میں مذکور ہے۔

قبر میں سوال جسم مع الروح سے ہوگا یا جسم مثالی سے؟

میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ سوال کافر سے بھی ہوگا۔ پھر سوال جسم مع الروح ہوگا، جیسا کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الایمان میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے۔ صوفیہ کا کہنا ہے کہ سوال جسم مثالی سے ہوگا، جسم تُرابی سے نہیں۔ علّامہ جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِس عالم میں غلبہ اجسام کے احکام کا ہے، جسم کے ظاہر اور روح کے مخفی ہونے کی وجہ سے روح کے احکام پوشیدہ ہیں۔ جب کہ عالم برزخ میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا کہ اس میں روح کے احکام ظاہر ہوں گے۔ اور محشر میں دونوں سے متعلّق احکام برابر ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جسم کے ختم ہوجانے کے باوجود اس کو عذاب ہوتا ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، کیوں کہ تعذیب کی بنیاد جمادات میں عدمِ شعور پر ہے، جو حیّزِ خفا میں ہے۔ اس سلسلے میں علّامہ صدرالدین شیرازی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں تناقض ہے، آپ کے بعض کلام سے جمادات کو تعذیب کے علم کی نفی معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ان کے علم کا ثبوت معلوم ہوتا ہے۔

میری تحقیق یہ ہے کہ شعورِ بسیط جمادات کو بھی یقیناً حاصل ہے، جیسا کہ محققین نے اس کو ثابت کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صدرالدین شیرازی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ فرمایا ہے کہ ''علم جس طرح جانب معلوم سے تجرید کے بعد ہوتا ہے اسی طرح جانب عالم سے بھی تجرید کے بعد وجود میں آتا ہے۔'' اسی وجہ سے انھوں نے قلب کے عالم اور مدرِک ہونے کی نفی کی ہے، جب کہ دوسری ایک جگہ فرماتے ہیں کہ علم عین وجود کا نام ہے، یہ ان کی پہلی بات سے متناقض ہے، جیسا کہ آپ دیکھ سکتے ہیں۔ اور چوں کہ میرے نزدیک جمادات میں شعورِ بسیط ثابت ہے تو یہ کوئی بعید بات نہیں کہ جسم کے ذرّات کو اپنے محل میں عذاب دیا جائے، حالت کی تعیین ضروری نہیں ہے، چنانچہ ہر ذرّے کو اس کی جگہ عذاب ہوگا۔

۲۶ - بَابُ تَحْرِيضِ النَّبِيِّ ﷺ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلٰى أَنْ يَحْفَظُوا الْإِيمَانَ وَالْعِلْمَ وَيُخْبِرُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ

وَقَالَ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قَالَ لَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ارْجِعُوا إِلٰى أَهْلِيكُمْ فَعَلِّمُوهُمْ".

---

۸۷ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: "كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَبَيْنَ النَّاسِ فَقَالَ: "إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ أَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "مَنِ الْوَفْدُ؟ أَوْ مَنِ الْقَوْمُ؟" قَالُوا: "رَبِيعَةُ". فَقَالَ: "مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ أَوْ بِالْوَفْدِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامىٰ". قَالُوا: "إِنَّا نَأْتِيكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هٰذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيَكَ إِلَّا فِي شَهْرٍ حَرَامٍ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا، نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ". فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ، أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحْدَهُ، قَالَ: "هَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللهِ وَحْدَهُ؟" قَالُوا: "اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ". قَالَ: "شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَتُعْطُوا الْخُمُسَ مِنَ الْمَغْنَمِ. وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ".

قَالَ شُعْبَةُ: رُبَّمَا قَالَ: "النَّقِيرِ". وَرُبَّمَا قَالَ: "الْمُقَيَّرِ"، قَالَ: "احْفَظُوهُ وَأَخْبِرُوهُ مَنْ وَرَاءَكُمْ".

ترجمہ: یہ باب ہے اس بیان میں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفد عبدالقیس کو ایمان وعلم کی حفاظت کی رغبت دی اور انھیں حکم فرمایا کہ وہ لوگ یہ علم اپنے باقی ماندہ لوگوں تک پہنچائیں۔

حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سے ارشاد فرمایا کہ ”اپنے اہل

وعیال (رشتے داروں) کی جانب لوٹ جاؤ اور انھیں تعلیم دو۔'' [1]

"وَرُبَّمَا قَالَ: "النَّقِيْرَ"......شک اصل میں ''مزفت'' اور ''مقیر'' میں ہے، ''نقیر'' میں نہیں، لہٰذا اس میں مسامحت ہے۔ [2]



[1] اس حدیث نمبر: ۸۷ کا ترجمہ کتاب الایمان کے تحت حدیث نمبر: ۵۳ میں گزر چکا۔

[2] عربی نسخے میں اس کے بعد سبقت قلم سے بعد والے باب کی تشریح درج ہوگئی ہے، اس لیے اولاً باب اور ترجمہ ذکر کیا جا رہا ہے، تاکہ تشریح میں صحیح ترتیب قائم رہے۔

٢٧ - بَابُ الرِّحْلَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ

٨٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ ابْنَةً لِأَبِي إِهَابِ بْنِ عَزِيزٍ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: "إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُ عُقْبَةَ وَالَّتِي تَزَوَّجَ"، فَقَالَ لَهَا عُقْبَةُ: "مَا أَعْلَمُ أَنَّكِ أَرْضَعْتِنِي، وَلَا أَخْبَرْتِنِي". فَرَكِبَ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَيْفَ؟ وَقَدْ قِيلَ". فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ، وَنَكَحَتْ زَوْجًا غَيْرَهُ"

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ پیش آمدہ مسئلے کے لیے سفر کرنا اور اپنے لوگوں کو تعلیم دینا۔

حضرت عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے ابو اہاب بن عزیز کی ایک بیٹی سے نکاح کیا، پھر ان کے پاس کسی عورت نے آکر کہا کہ میں نے عقبہ اور ان کی بیوی کو دودھ پلایا ہے، حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ آپ نے مجھے دودھ پلایا ہے اور نہ ہی آپ نے مجھے کبھی اس کی خبر دی ہے، پھر آپ سوار ہوکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں مدینہ پہنچے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم یہ نکاح کیسے باقی رکھ سکتے ہو؟ جب کہ یہ بات کہہ دی گئی ہے۔ تو حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ نے انھیں علاحدہ کردیا اور اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا۔"



مقصد یہ ہے کہ جب کسی کے پاس علم نہ ہو تو اسے حصولِ علم کے لیے سفر کرنا چاہیے۔ علّامہ دوانی رحمۃ اللہ علیہ شرح العقائد میں فرماتے ہیں کہ لوگوں کے لیے ضروری ہے کہ ایک دِن کی مسافت پر کسی عالم کو بسائیں، تاکہ لوگ اس سے اپنے دینی امور کے بارے میں رجوع کرسکیں، ورنہ لوگ گنہگار ہوں گے۔

"عَبْدُ اللهِ"......مقاتل کے بعد تمام جگہوں میں اس سے مُراد عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

"زَوْجًا"......لغت میں یہ لفظ تاء کے ساتھ استعمال نہیں ہوتا، دونوں قبیلے لفظ ''زوج'' بغیر تاء کے استعمال کرتے ہیں۔

"وَقَدْ قِيْلَ"......یعنی تم اس کے ساتھ مباشرت کیسے کر سکتے ہو؟ جب کہ یہ کہہ دیا گیا کہ وہ تمھاری رضاعی بہن ہے۔

رضاعت کی شہادت کا نصاب:

جان لیں کہ رضاعت کی شہادت کے نصاب میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مُرضعہ کی شہادت رضاعت کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔ جب کہ ہمارے نزدیک رضاعت کے ثبوت کے لیے بھی وہی شہادت حجّت ہے جو مال کے دعوے میں حجّت بن سکتی ہے، جیسا کہ کنز الدقائق میں ہے۔ اس مسئلے میں فتاویٰ قاضی خان میں تعارض ہے، چنانچہ باب المحرمات میں ہے کہ اگر مُرضعہ نکاح سے پہلے شہادت دے تو قبول کی جائے گی، لیکن نکاح کے بعد اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی، جب کہ باب الرضاعۃ میں اس کے خلاف ہے۔ حالانکہ قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ رُتبے میں صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ سے بڑے ہیں۔ علّامہ قاسم بن قطلو بغا رحمۃ اللہ علیہ نے "التصحيح والترجيح على المختصر القدوري" میں لکھا ہے کہ قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ میں سے ہیں اور جلیل القدر علمائے ترجیح میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث الباب ہمارے موقف کے خلاف ہے۔ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث دیانت پر محمول ہے، قضا پر نہیں، اور مُرضعہ کی شہادت دیانۃً ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے، جیسا کہ علّامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ کی ''حاشیۃ البحر'' میں ہے کہ مُرضعہ کی شہادت دیانۃً معتبر ہوگی، نہ کہ قضاءً۔ یہ علّامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ درّ مختار کے شیخ ہیں۔ اور ایک خیر الدین رملی رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو علمائے شوافع میں سے ہیں، وہ بھی صاحب فتویٰ تھے۔

اور فتح القدیر میں علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد بھی یہی ہے کہ مُرضعہ کی شہادت مکروہِ تنزیہی سے بچتے ہوئے قبول کر لی جائے گی۔ اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، کیوں کہ حدیث پاک میں جس طرح مسائل قضا کو بیان کیا جاتا ہے اسی طرح مسائل دیانت کو بھی بیان کیا جاتا ہے، حدیث میں یہ بہ کثرت واقع ہے، لیکن لوگ اس سے ناواقف ہیں۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ آپ دیانت اور قضا کا فرق سمجھ لیں۔

دیانت اور قضا کے معنیٰ میں فرق

فقہاء دیانت کی تفسیر فی مابین العبد وبین اللہ سے فرماتے ہیں، اور قضا فی مابینہ وبین الناس کو کہتے ہیں، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ دیانت بندے کے اپنی ذات کے ساتھ معاملے پر منحصر ہے، اگر وہ عام ہو کر تیسرے تک پہنچ

جائے تو دیانت سے نکل کر قضا بن جائے گا، حالانکہ یہ فاحش غلطی ہے، اس لیے کہ دیانت اور قضا کا اعتبار شہرت اور عدمِ شہرت پر نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی معاملہ دیانت کے تحت اس وقت تک شمار ہوگا جب تک اسے قاضی کے سامنے پیش نہ کیا جائے، اگر چہ وہ معاملہ لوگوں کے درمیان روزِ روشن کی طرح مشہور ہو، جب قاضی کے سامنے پیں کیا جائے تو معاملہ دیانت سے نکل کر قضا کے تحت شمار ہوگا، اگر چہ وہ معاملہ اتنا مخفی ہو کہ آپ کے ساتھی کو بھی معلوم نہ ہو۔

پھر قاضی وہ شخص ہوتا ہے جو امیر کی جانب سے احکام کو نافذ کرنے اور جاری کرنے کے لیے ذمّے دار بنایا گیا ہو، برخلاف مفتی کے، جو محض مسائل معلوم کیے جانے کے وقت مسائل بتاتا ہے، مفتی کو امیر کی جانب سے متعین ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی، نیز احکام کو نافذ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ اور آپ پہلے جان چکے ہیں کہ مفتی کو صرف صورتِ مسئلہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور وہ احتمالات اور تقدیرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی جواب دیتا ہے، مثلاً اگر مسئلہ ایسا ہے تو جواب یہ ہوگا، جب کہ قاضی کو واقعے کا علم ہونا ضروری ہے، تقدیرات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیوں کہ جب اسے مسائل نافذ کرنے کی ذمّے داری دی گئی ہے تو ظاہر بات ہے کہ واقعے کے تحقیقی علم کے بعد ہی حکم نافذ ہوسکتا ہے۔

جب آپ یہ بات جان چکے تو سمجھ لیں کہ دیانت سے متعلّق تمام مسائل جن کا مفتی فتویٰ دیتا ہے قاضی ان تمام کا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ اسی طرح مسائل قضا کا فیصلہ قاضی کرے گا، مفتی کا ان سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ دیانت وقضا کبھی حکماً آپس میں متناقض بھی ہو سکتے ہیں، یعنی دیانت کا حکم قضا کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، فقہائے کرام نے صراحت کی ہے کہ مفتی وقاضی دونوں میں سے کسی کو دوسرے کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ آج کل کے مفتی حضرات اس سے واقف نہیں ہیں اس لیے اکثر احکامِ قضا کا فیصلہ سناتے ہیں۔

اس ابتلا کی وجہ یہ ہے کہ کتب فقہ میں عام طور پر مسائل قضا کو ذکر کیا گیا ہے، ان میں دیانت کے مسائل بہت کم ہیں، البتہ دیانت کے مسائل مبسوطات میں ذکر کیے جاتے ہیں جو مکمّل مشق کے بعد ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔

شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطنت عثمانیہ میں جو بھی قاضی مقرّر ہوتا وہ حنفی ہی ہوتا تھا، جب کہ مفتی حضرات مذاہب اربعہ کے ہوتے تھے، اور حنفی قاضی ان کے فتاویٰ کو نافذ کرتا تھا، تو مفتیوں نے احکامِ قضا کو لکھنا شروع کر دیا تا کہ قاضی انھیں نافذ کرے، اس طرح کتب فقہ میں مسائل قضا مشہور ہو گئے اور دیانت کے مسائل کم رہ گئے۔

پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ حکماً قضا اور دیانت دونوں متفق ہوں، بلکہ کبھی دونوں مختلف بھی ہو سکتے ہیں، مثلاً کنز الدقائق میں ایک مسئلہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو نے لڑکا جنا تو تجھے ایک طلاق ہے اور لڑکی جنی تو دو

طلاق، بیوی نے ایک ساتھ دونوں کوجنم دیا، اور پہلے کس کی ولادت ہوئی یہ معلوم نہیں ہے، تو قضاءً ایک طلاق ہوگی اور تنزّہاً یعنی دیانۃً دو طلاق ہوں گی، چنانچہ یہاں قاضی یقینی صورت کے مطابق فیصلہ کرے گا، جب کہ مفتی احوط طریقہ اختیار کرے گا۔ اسی مسئلے میں اگر شوہر یوں کہے کہ اگر تو نے لڑکی جنی تو تجھے تین طلاق، پھر دونوں کوجنم دیا تو دیانۃً تین طلاق ہوں گی، جب کہ قضاءً ایک ہی طلاق ہوگی۔ تو یہاں دونوں حکم حلّت وحُرمت کے اعتبار سے مختلف ہوگئے۔

پھر فقہاء کی صراحت کے مطابق ایسے مسائل میں احوط طریقہ واجب ہے، صرف مستحب نہیں ہے، اسی طرح غررِ فعلی میں ہمارے نزدیک اِقالہ دیانۃً واجب ہے، صرف مستحب نہیں۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ دیانت کا حکم ہمیشہ مستحب نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قضا کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے، جب کہ دیانت پر عمل کرنا مستحب ہے، حالانکہ دونوں کے درمیان میں اِن وجوہ کا فرق نہیں ہے۔

پھر مجھے ایک تردّد ہے کہ جب دیانت اور قضا کا حکم حلت اور حُرمت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے تو اگر کسی مبتلا بہ نے دیانت پر عمل کیا، اور دیانت کا حکم مثلاً حرام ہونے کا ہے، پھر اس نے یہی مسئلہ قاضی کے سامنے پیش کیا، جس نے حلال ہونے کا حکم سنایا، تو قضائے قاضی کی وجہ سے وہ دیانت کا حکم ختم ہوجائے گا یا نہیں؟ اور کیا اس شخص کے لیے قضائے قاضی کی وجہ سے یہ حلال ہوجائے گا حالانکہ دیانۃً حرام تھا؟ تو اس سلسلے میں میرے پاس صاحبین رحمہما اللہ سے مروی ایک جزیئے کے سوا کچھ بھی منقول نہیں ہے، وہ یہ کہ اگر شافعی المذہب شوہر اپنی حنفی المذہب بیوی کو طلاقِ کنائی دے، پھر رجوع کا ارادہ کرے، اس لیے کہ الفاظِ کنایہ سے شوافع کے نزدیک طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے، اور عورت رجوع کا انکار کرے، اس لیے کہ احناف کے نزدیک الفاظِ کنایہ سے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے، پھر اگر شافعی المذہب قاضی رجوع کا فیصلہ کرے تو یہ فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اور شوہر کا رجوع صحیح ہوگا۔ لیکن اس بارے میں میرے پاس کوئی قاعدۂ کلیہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ قضائے قاضی سے دیانت کا حکم کب مرتفع ہوگا اور کب نہیں؟

اور اسی لیے موانع سبعہ کے مرتفع ہونے کے بعد ہبہ کے باب میں قاضی رجوع کا فیصلہ کرے تو اس سلسلے میں دیانۃً کراہت ختم ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے تردّد ہے، اس لیے کہ رجوع کا فیصلہ دیانۃً کراہت کے باقی رہنے کے باوجود ممکن ہے، لیکن اس میں تردّد ہے، ظاہراً یہی لگتا ہے کہ قضائے قاضی سے کبھی دیانت کا حکم مرتفع ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

قضا اور دیانت کے مابین فرق پر مجھے سب سے پہلے تنبہ تلویح میں علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے ہوا، جب صاحب تلویح نے حقیقت ومجاز کے باب میں سبب وحکم کے درمیان استعارہ کے مسئلے کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شراء کے ذریعے مِلک اور مِلک بول کر شراء کی نیت کرے تو نقصان کی صورت میں تصدیق کی جائے گی، لیکن فائدے کی

صورت میں نہیں۔ علّامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فائدے کی صورت میں بھی دیانۃً مفتی اس کی تصدیق کرے گا، لیکن قاضی یہ فیصلہ نہیں کرسکتا۔ اس سے میں سمجھا کہ قضا اور فتویٰ میں دونوں الگ ہیں۔

پھر میں فقہائے کرام کی عبارتوں میں اس فرق کو تلاش کرتا رہا، یہاں تک کہ صاحب ہدایہ کے پرپوتے کی کتاب ''فصول العمادی'' میں اس بحث کی تمہید پر ایک مقدّمہ دیکھا، اس بحث پر امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، اور یہ فرق مذاہب اربعہ میں معتبر ہے۔

چنانچہ حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی اہلیہ کے قصے میں ہے: "خُذِيْ مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ". کہ آپ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لے سکتی ہیں جو آپ کے اور آپ کے بچّوں کے لیے کافی ہو۔'' اس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بحث فرمائی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان قضاءً تھا یا فتویٰ؟ اگر فتویٰ تھا تو اس کے مطابق ہر عالم فیصلہ کرسکتا ہے، اور اگر قضاءً تھا تو قاضی کے علاوہ کسی کو یہ حق حاصل نہیں۔

طحاوی کی ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قضا اور دیانت کا یہ فرق سلف میں بھی رائج تھا:

"حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي يُوسُفَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ قَالَ: "سَأَلْتُ شُرَيْحًا...... فَقَالَ: "إِنَّمَا أَقْضِي وَلَسْتُ أُفْتِي". (شرح معاني الآثار / الرقم: ٥٨٧٧)

''سائب رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ سے مسئلہ دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ'' میں فیصلہ سناتا ہوں، فتویٰ نہیں دیتا۔''

یہ اس بات پر صریح دلیل ہے کہ قضا اور اِفتاء میں فرق ہے، اور یہ کہ قاضی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ دیانت کے مطابق فیصلہ کرے جب تک کہ وہ قاضی ہو اور مجلسِ قضا پر متعین ہو، پھر جب قاضی اپنے منصب سے علاحدہ ہو جائے اور عام لوگوں کے ساتھ مل جائے تو وہ دیگر مفتیوں کی طرح ایک مفتی شمار ہوگا، اس کے لیے وہ تمام گنجائش ہوگی جو مفتیوں کے لیے ہوتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شوہر کو اگر مُرضعہ کی بات کا یقین ہو تو اس کے لیے مُرضعہ کی شہادت قبول کرنا جائز ہے اور دیانت پر عمل کرتے ہوئے اپنی بیوی کو علاحدہ کرسکتا ہے، پھر اگر یہ معاملہ دارالقضاء پہنچے تو قاضی کے لیے اس مُرضعہ کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ''تنزّہ'' اور ''تورّع'' سے علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد مکروہِ تنزیہی ہے، صرف احتیاط مُراد نہیں ہے۔

"فَفَارَقَهَا"......شاید یہ مفارقت بذریعۂ طلاق ہوئی، اس لیے کہ بعد میں اس کا مُرضعہ ہونا ثابت نہیں ہوا۔ اور فسخ

اُس صورت میں ہوتا جب اس عورت کا مُرضعہ ہونا ثابت ہوجاتا۔ اور اگر یہ مُراد ہو کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ نے انھیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے حکم کی وجہ سے علاحدہ کردیا تو اب مجتہد کو غور کرنا ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا یہ حکم قضاءً تھا یا دیانۃً؟ ہمارے مسائل کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ فیصلہ دیانۃً تھا۔



٢٨ - بَابُ التَّنَاوُبِ فِي الْعِلْمِ

٨٩ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح). قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ، وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ، وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلٰى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَنْزِلُ يَوْمًا، وَأَنْزِلُ يَوْمًا، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذٰلِكَ، فَنَزَلَ صَاحِبِي الْأَنْصَارِيُّ يَوْمَ نَوْبَتِهِ، فَضَرَبَ بَابِي ضَرْبًا شَدِيدًا، فَقَالَ: أَثَمَّ هُوَ؟ فَفَزِعْتُ، فَخَرَجْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: "قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ عَظِيمٌ"، قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلٰى حَفْصَةَ، فَإِذَا هِيَ تَبْكِي، فَقُلْتُ: "طَلَّقَكُنَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟" قَالَتْ: "لَا أَدْرِي". ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ وَأَنَا قَائِمٌ: "أَطَلَّقْتَ نِسَاءَكَ؟" قَالَ: "لَا". فَقُلْتُ: اللهُ أَكْبَرُ".

ترجمہ: یہ باب ہے حصولِ علم کے لیے باری لگانے کے بیان میں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں اور میرا ایک انصاری پڑوسی جو قبیلہ بنی اُمیہ بن زید سے تعلق رکھتا تھا، یہ قبیلہ عوالیٔ مدینہ میں رہتا تھا، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے کی باری لگا رکھی تھی، وہ ایک دِن حاضر ہوتا اور ایک دِن میں حاضر ہوتا، جب میری باری ہوتی تو میں اُس دِن نازل ہونے والی وحی وغیرہ کے بارے میں اسے باخبر کرتا، اور جب اس کی باری ہوتی تو وہ بھی ایسا کرتا، پھر ایک روز میرا ساتھی اپنی باری میں حاضر تھا، اس نے آکر میرے دروازے پر زور سے دستک دی اور پوچھا کہ "کوئی ہے؟" میں گھبرا کر اس کے پاس آیا، اس نے کہا کہ ایک بڑا حادثہ ہوگیا ہے، میں حفصہ (رضی اللہ عنہا) کے پاس آیا تو وہ رو رہی تھی، میں نے پوچھا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تم سب کو طلاق دی ہے؟ حفصہ (رضی اللہ عنہا)

نے کہا: میں نہیں جانتی، پھر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور کھڑے کھڑے ہی عرض کیا: کیا آپ نے اپنی زوجات کو طلاق دی ہے؟ ارشاد فرمایا: ''نہیں۔'' تو میرے منہ سے ''اللہ اکبر'' نکلا۔



"بَنِيْ أُمَيَّةَ"...... یہ مدینہ کا ایک محلّہ تھا۔

"أَطَلَّقَكُنَّ" ...... یہ ایک لمبا قصہ ہے، اس میں ایلاء لغوی ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حضرت عمر اور انصاری صحابی (عِتبان بن مالک) رضی اللہ عنہما کے درمیان تناوب (باری) ثابت کرنا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ سے باہر نکاح کیا تھا، تو وہ مدینہ میں باری باری حاضر ہوتے تھے۔



٢٩ - بَابُ الْغَضَبِ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيمِ إِذَا رَأَىٰ مَا يَكْرَهُ

٩٠ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ! لَا أَكَادُ أُدْرِكُ الصَّلَاةَ مِمَّا يُطَوِّلُ بِنَا فُلَانٌ، فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوْعِظَةٍ أَشَدَّ غَضَبًا مِنْ يَوْمِئِذٍ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّكُمْ مُنَفِّرُونَ، فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ جب کوئی مکروہ عمل دیکھے تو تعلیم اور نصیحت میں غضب ناک ہو۔

حضرت ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں فلاں شخص کے طویل نماز پڑھانے کی وجہ سے حاضر نہیں ہو پاتا، تو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نصیحت کے دوران اس دِن سے زیادہ غضب ناک کبھی نہیں دیکھا، ارشاد فرمایا: ''لوگو! تم متنفر کر رہے ہو، جو بھی لوگوں کی امامت کرے تو اسے چاہیے کہ نماز میں تخفیف کرے، اس لیے کہ مقتدیوں میں مریض، ضعیف اور حاجت مند لوگ بھی ہوتے ہیں۔''



لمبی نماز پڑھانے کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا غصہ ہونا:

"لَا أَكَادُ أُدْرِكُ"......یعنی فلاں شخص لمبی نماز پڑھاتا ہے تو لوگ ان کے پیچھے لمبی نماز پڑھانے کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتے۔ پھر فطرتِ سلیمہ کی اس مخالفت کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو غصّہ آیا، اس لیے کہ وہ شخص ایسے لوگوں کو لمبی نماز پڑھاتے تھے جو مزدور اور کھیتی باڑی والے تھے، جو عقلاً مناسب نہیں تھا، نیز اس میں زیادہ غور وفکر کی بھی ضرورت نہ

تھی۔ اِس امام کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی فطرتِ سلیمہ سے اس بات کی رعایت کرتے اور انھیں ایسی نماز پڑھاتے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب کو پڑھاتے تھے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسی وقت غضب ناک ہوتے جب اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کی پردہ دری کی جاتی یا کھلی بے وقوفی کر کے بدیہی باتوں کے خلاف عمل کیا جاتا۔لیکن جب مقامِ عذر ہوتا یا اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب سے زیادہ درگزر فرماتے۔حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ شکایت کرنے والے شخص حضرت حزم بن ابی کعب رضی اللہ عنہ تھے۔

---

٩١ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ الْمَدِينِيُّ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ اللُّقَطَةِ، فَقَالَ: "اعْرِفْ وِكَاءَهَا"، أَوْ قَالَ: "وِعَاءَهَا، وَعِفَاصَهَا"، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ اسْتَمْتِعْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ". قَالَ: "فَضَالَّةُ الإِبِلِ؟" فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ، أَوْ قَالَ: "احْمَرَّ وَجْهُهُ"، فَقَالَ: "وَمَا لَكَ وَلَهَا؟" مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَرْعَى الشَّجَرَ، فَذَرْهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا". قَالَ: "فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟" قَالَ: لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ".

ترجمہ: حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک شخص نے لقطہ (گری پڑی چیز) کے بارے میں دریافت کیا،تو ارشاد فرمایا کہ اس کا بندھن یا فرمایا کہ اس کا بَرتن اور تھیلی وغیرہ پہچان لو، پھر ایک سال تک اس کی شناخت کرواؤ، پھر اسے خرچ کرلو، پھر اگر اس کا مالک آجائے تو اسے واپس لوٹا دو، دریافت کیا کہ گم شدہ اونٹ ملے تو؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غضب ناک ہوئے یہاں تک کہ آپ کے رُخسار مبارک یا چہرۂ انور سُرخ ہوگیا،فرمایا:''تمھارا اونٹ سے کیا لینا دینا؟ اس کے ساتھ اس کا مشکیزہ اور جوتا ہے، پانی کے پاس آ کر پانی پی لے گا اور درخت سے چَرے گا، اسے چھوڑ دو، یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے گا۔'' دریافت کیا کہ گم شدہ بکری ملے تو؟ ارشاد فرمایا:''وہ تیرے لیے، یا تیرے بھائی کے لیے یا بھیڑیے کے لیے ہے۔''

  

"اللُّقْطَة" ......قاف کے فتحہ کے ساتھ فصیح ترین ہے، یہ اسم فاعل کا مبالغہ ہے۔اور "لُقْطَةٌ"(لام کے ضمہ کے ساتھ) اسم مفعول ہے، جیسے "لُقْمَةٌ"اور "أُكْلَةٌ" ہے۔ پھر جان لیں کہ "وِعَاء" برتن کو کہتے ہیں، اور وہ کپڑا جو اس کے دہانے پر ہوتا ہے اسے "عِفَاص "کہا جاتا ہے، اور وہ دھاگہ جس سے اس کپڑے کو باندھا جاتا ہے اسے "وِكَاء" کہتے ہیں۔

"سَنَةً" ......شناخت کروانے کی مدّت کے بارے میں مبسوط اور الجامع الصغیر میں روایات مختلف ہیں، الجامع الصغیر میں ایک سال کی مدّت مذکور ہے، اور مبسوط میں ہے کہ جتنا وقت مناسب لگے۔اور یہ احادیث میں سب سے سہل ہے۔

لقطہ کا حکم:

"ثُمَّ اسْتَمْتِعْ بِهَا" ......شوافع کے نزدیک فقیر وغنی دونوں کا لقطے سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ جب کہ ہمارے زندیک صرف فقیر کے لیے جائز ہے۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے غنی ہونے کے باوجود لقطے سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں جواب دیا ہے کہ یہ امام (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی اجازت کی وجہ سے تھا، جو ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔

اس حدیث کی مُراد واضح کرنے میں علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ سے غلطی ہوئی ہے، اگرچہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''عنایہ'' سے بلند درجہ ہے، صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ نے غنی کے فائدہ اٹھانے کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ اِس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور قضائے قاضی جب مجتہد فیہا مسئلے میں ہوتو وہ متفق علیہ ہوجاتا ہے، صاحب عنایہ رحمۃ اللہ علیہ اِس مسئلے کو دوسرے باب میں لے گئے، حالانکہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے مذہب کے مطابق ہی استمتاع کو جائز قرار دیا ہے۔پھر احناف وشوافع اس بات پر متفق ہیں کہ اگر مالک اپنی گری ہوئی چیز پر گواہ قائم کردے تو اس کو لوٹانا واجب ہے۔

داود ظاہری اور امام بخاری رحمہما اللہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ سال گزر جانے کے بعد لقطہ کے مالک کا اپنے مال میں کوئی حق باقی نہیں رہتا، ایک سال کے بعد لقطہ پر اس کے اٹھانے والے کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔اور جان لیں کہ اپنے مذہب پر عمل کرنا قاضی کے فیصلے سے قبل معتبر ہے، لیکن جب قاضی اپنا فیصلہ سُنادے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، خواہ کسی بھی مذہب کا ہو۔چنانچہ فقہاء کے نزدیک مذاہب اربعہ کے اختلاف کو ختم کرنے والی چیز قضائے قاضی ہے۔

"حَتَّى احْمَرَّتْ" ...... نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غضب ناک ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہ سوال فطرتِ سلیمہ کے خلاف تھا،

کیوں کہ وہ زمانہ دینداری کا تھا، اور اونٹ ایسا جانور ہے جس پر درندے کا کوئی خوف نہیں، نیز وہ چارہ پانی خود حاصل کر سکتا ہے، اس لیے اسے اٹھانے کی ضرورت نہیں، لیکن اب زمانہ مکمّل کروٹ لے چکا ہے اس لیے اونٹ کو بھی (بغرضِ حفاظت) اٹھالینا مناسب ہے۔

---

۹۲ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسىٰ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيْهِ غَضِبَ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ: "سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ". قَالَ رَجُلٌ: "مَنْ أَبِي؟" قَالَ: "أَبُوكَ حُذَافَةُ". فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ: "مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللهِ؟" فَقَالَ: "أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلىٰ شَيْبَةَ". فَلَمَّا رَأَىٰ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مَا فِي وَجْهِهٖ قَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ".

ترجمہ: حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایسے امور کے بارے میں سوال کیا گیا جن کو آپ نے ناپسند فرمایا، جب ایسے سوالات کی کثرت ہوگئی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غضب ناک ہوئے، پھر لوگوں سے فرمایا کہ ''مجھ سے جو چاہو پوچھ لو''، تو ایک شخص نے دریافت کیا کہ میرے والد کون ہیں؟ فرمایا: تمھارے والد حذافہ ہیں، دوسرے نے کھڑے ہو کر پوچھا: اللہ کے رسول! میرے والد کون ہیں؟ فرمایا: تمھارے والد سالم مولیٰ شیبہ ہیں، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چہرۂ انور پر ناگواری کے آثار دیکھے تو عرض کیا: اللہ کے رسول! ہم اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ کرتے ہیں۔''



محمد بن کثیر کے بعد سند میں جہاں سفیان آئے تو اس سے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ مُراد ہوتے ہیں، نہ کہ سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ۔

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ العَلَاءِ"...... یہ واقعۂ کسوف جس میں نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جنّت وجہنّم کی تمثیلی رویت کروائی گئی تھی اس کے علاوہ دوسرا واقعہ ہے۔

"فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيْهِ"......یعنی بعض مؤمنین مخلصین کی جانب سے بلا کسی خاص وجہ کے سوالات کی کثرت ہوئی اور بعض منافقین نے بطورِ شرارت زیادہ سوالات کیے۔

"مَنْ أَبِي؟"...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے والد کا نام ذکر فرمایا تو لوگوں کا شُبہ ان کے بارے میں ختم ہو گیا۔ شروحات میں مذکور ہے کہ جب یہ سوال کرنے والا شخص اپنے گھر لوٹا تو اس کی والدہ نے اسے ملامت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے تجھ سے زیادہ نافرمان لڑکا نہیں دیکھا، میں تجھے نہ بتاتی کہ میں نے جاہلیت میں کیا کیا؟ کیا تو مجھے لوگوں کے سامنے رُسوا کرنا چاہتا تھا؟ اس نے کہا: اللہ کی قسم اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے میرے باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف منسوب کرتے تو میں وہ نسبت اختیار کر لیتا۔

"سَلُوْنِي"...... آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے یہ جملہ بطورِ غضب و نا گواری کہا گیا تھا، جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سوا کوئی سمجھ نہیں سکا، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بات کہی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا غضب بجا تھا، کیوں کہ آپ شارع تھے اور شریعت کی تعلیم دینے کے لیے مبعوث ہوئے تھے، اور کچھ لوگ آپ سے مغیبات کے متعلّق سوال کرنے لگے، اسی طرح بعض منافقین محض ٹھٹھا اڑانے کے لیے سوالات کر رہے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں نجات کے لیے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان کافی ہے، اس کے علاوہ سوالات کی ضرورت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں ایک مرتبہ ایسے واقعے کا پیش آنا مناسب تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ اللہ ربّ العزت کی قدرت کے تحت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے رسول کو ان باتوں کی خبر دے جن کا مطالبہ لوگوں کی جانب سے ہو اور شرارت پسندوں کے منھ بند کر دیے جائیں۔

پھر یہ جان لیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ لفظ بھی ہے: "وَبِالقُرآنِ إِمَامًا"، میں نے قرآنِ کریم میں قرآن کی امامت کا ذکر تلاش کیا، مگر سوائے اس آیت کریمہ: ﴿كِتٰبُ مُوْسٰى إِمَامًا وَّرَحْمَةً ۭ وَهٰذَا كِتٰبٌ﴾ [الأحقاف:١٢] کے کچھ نہیں مل سکا۔

علّامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیۃ الکشاف میں اس پر کلام فرمایا ہے، آپ نے ہی اس کی باریکی کو سمجھا ہے، آپ کے علاوہ کسی کو یہ ذوق نصیب نہ ہوا۔

اس کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی کتاب اپنی جلالت شان اور کتابِ رحمت ہونے کے باوجود اس کی گہرائی تک رسائی ممکن ہے، اور یہ قرآن پاک بھی امام و رحمت ہونے میں اسی کے مانند کتاب ہے، لیکن یہ اپنی شانِ امامت و رحمت میں اس درجے کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی انتہا کا ادراک ممکن نہیں۔ پھر جب قرآنِ پاک امام (مقتدیٰ) ہونے کی وجہ سے مقتدی نہیں بن سکتا تو مقتدی بھی اسے نہیں پڑھے گا۔

قراءت خلف الامام:

سنن ابی داود کی ایک روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز میں سورۂ اعلیٰ کی تلاوت کی، اور ظاہر ہے کہ اس شخص نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تھی، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو ارشاد فرمایا: ''ما لي أُنازَعُ القرآنَ؟'' ''قرآن پڑھنے میں میرے ساتھ جھگڑا کیوں کیا جا رہا ہے؟'' یہ ظہر کی نماز کا واقعہ ہے، اگر سب ہی قراءت کر رہے ہوتے تو محض اپنے ساتھ منازعت کی تخصیص کے کوئی معنی نہ ہوتے، کیوں کہ تب تو منازعت تمام قراءت کرنے والوں کے ساتھ ہوتی، صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ قراءت کرنے والا شخص ایک ہی تھا، مقتدیوں میں سے دیگر کوئی قراءت کرنے والا نہیں تھا، اور شاید اس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تھی بلکہ صرف سورۂ اعلیٰ پڑھی تھی، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور اس کے علاوہ پڑھنے کا حکم ایک ہی ہے، بہر حال اس شخص کی قراءت منازعت کی علت کی وجہ سے انکار کے دائرے میں ہے، لہٰذا قاری کے پیچھے قراءت کرنا مناسب نہیں ہے، کیوں کہ قراءت کے وقت صحیح طریقہ اس کو غور سے سننا اور خاموش رہنا ہے۔

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف:٢٠٤]

''اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے توجّہ سے سنا کرو اور خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔''

یہ حکم اگر چہ جہری نماز کے بارے میں ہے لیکن سرّی نماز کے بارے میں بھی حدیث صریح ہے، اور منازعت تو دونوں میں پیش آتی ہے۔ عن قریب اس کی مزید تفصیل اپنی جگہ آئے گی۔



۳۰ - بَابُ مَنْ بَرَكَ عَلٰى رُكْبَتَيْهِ عِنْدَ الْإِمَامِ أَوِ الْمُحَدِّثِ

۹۳ - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ: أَخبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ، فَقَامَ عَبْدُ اللهِ بْنُ حُذَافَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فَقَالَ: "مَنْ أَبِي؟" فَقَالَ: "أَبُوكَ حُذَافَةُ". ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: "سَلُونِي". فَبَرَكَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلٰى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ: "رَضِينَا بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا، فَسَكَتَ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو امام یا محدث کے سامنے گھٹنوں کے بل بیٹھے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، تو عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے کھڑے ہو کر سوال کیا کہ میرے والد کون ہیں؟ ارشاد فرمایا: ''تمہارے والد حذافہ ہیں۔'' پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بار بار ارشاد فرمانے لگے کہ ''پوچھو مجھ سے''، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے گھٹنوں کے بل بیٹھ کر عرض کرنے لگے کہ ''ہم اللہ تعالیٰ کو اپنا رب مان کر، اسلام کو دین مان کر اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نبی مان کر راضی ہیں۔'' پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سکوت فرمایا۔''



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب میں لفظ ''امام'' اس لیے لائے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں "وَبِالقُرآنِ إِمَامًا" کے الفاظ ہیں، اور چوں کہ اس سے تخصیص کا وہم ہو جاتا اس لیے احتیاطاً "أَوِ المُحَدِّثِ" کا اضافہ فرمایا، تا کہ تخصیص کا احتمال دور ہو جائے۔



۳۱ - بَابُ مَنْ أَعَادَ الْحَدِيثَ ثَـلَاثًا لِيُفْهَمَ عَنْهُ

فَقَالَ: "أَلَا! وَقَوْلُ الزُّورِ". فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ بَلَّغْتُ؟" ثَـلَاثًا".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو تین مرتبہ حدیث دہرائے تا کہ بات سمجھ میں آجائے۔

چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''خبردار! جھوٹ سے بچو۔'' اس بات کو آپ دہراتے رہے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین مرتبہ یہ ارشاد فرمایا کہ ''کیا میں نے پیغامِ رسالت پہنچا دیا؟''



شاید امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر ''جزء القراءۃ خلف الامام'' میں منقول خلیل بن احمد نحوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس مقولے پر ہے کہ ''کلام کثرت سے اس لیے کیا جاتا ہے تا کہ سمجھ میں آئے، اور علت اس لیے بیان کی جاتی ہے تا کہ یاد ہو جائے۔'' میں پہلے یہ سمجھ رہا تھا کہ اس مقولے میں قلب واقع ہوا ہے کہ اصل یہ ہے کہ کلام دہرایا اس لیے جاتا ہے تا کہ یاد ہو جائے، کیوں کہ تعلیل سمجھنے میں معاون ہوتی ہے اور دہرانا حفظ میں معاون ہوتا ہے، یہاں تک کہ میں نے اس غرض سے متعدد نسخوں کا مطالعہ کیا لیکن تمام میں مجھے یہی بات ملی، پھر مجھے سمجھ میں آیا کہ تعلیل بھی حفظ میں معاون ہے جیسے کہ سمجھنے کے لیے معاون ہوتی ہے، اسی طرح کلام کو دہرانا سمجھنے کے لیے مؤثر بنتا ہے، جیسا کہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے۔

"هَلْ بَلَّغْتُ؟"...... آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس جملے کو بطورِ مبالغہ اور اس کی عظمت شان بتانے کے لیے دہرایا، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حاضرین کو گواہ اسی لیے بنایا کہ بروزِ قیامت امتیں انکار کریں گی، تو گواہ کی ضرورت پیش آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو بھی گواہ بنایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر چیز کا مشاہدہ کر رہی ہے۔ اِس میں سوئے ادب کی کوئی بات نہیں ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے بیت الخلا جانے سے پہلے تسمیہ اور استعاذہ پڑھنا سوئے ادب نہیں ہے، اس لیے کہ حفاظت تو اللہ ربّ العزت کے بابرکت نام ہی سے حاصل ہوگی۔

٩٤ - حَدَّثَنَا عَبْدَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثًا، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا"

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب سلام کرتے تو تین بار کرتے اور جب کوئی بات ارشاد فرماتے تو تین مرتبہ دہراتے۔''

٩٥ - حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ: حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَنَّهُ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا، حَتّٰى تُفْهَمَ عَنْهُ، وَإِذَا أَتٰى عَلٰى قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، سَلَّمَ عَلَيْهِمْ ثَلَاثًا".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب کوئی بات ارشاد فرماتے تو تین مرتبہ دہراتے، تاکہ سمجھ میں آجائے۔ اور جب کسی قوم کے پاس تشریف لاتے اور سلام کرتے تو تین مرتبہ سلام کرتے۔''

٩٦ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "تَخَلَّفَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ سَافَرْنَاهُ، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا الصَّلَاةَ، صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلٰى أَرْجُلِنَا، فَنَادٰى بِأَعْلٰى صَوْتِهِ: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ". مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ ''ایک سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے جس میں ہم بھی شریک سفر تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں اس حال میں پالیا کہ عصر کی نماز کا بالکل آخری وقت تھا اور ہم وضو کررہے تھے، ہم اپنے پیروں پر مسح کرنے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو یا تین مرتبہ بآواز بلند پکارا کہ ہلاکت ہو جہنمی ٹخنوں کے لیے۔''

"عَبْدَۃُ"......ایک نسخے میں "صمدۃ" کا لفظ ہے جو کاتب کی غلطی ہے۔

"سَلَّمَ"......ایک قول یہ ہے کہ پہلا سلام اجازت کے لیے، دوسرا ملاقات کے لیے اور تیسرا رخصت کرنے کے لیے۔

میری رائے یہ ہے کہ شاید تین مرتبہ سلام کرنا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لوگوں کے پاس سے گزرنے کے اعتبار سے ہوگا، جیسا کہ ہمارے زمانے میں بھی عامۃً ہوتا ہے، اور تین مرتبہ پر اکتفا اس لیے فرمایا کہ آپ کی حیثیت شارع کی ہے اس لیے آپ کے اقوال وافعال ضابطہ بن جاتے ہیں، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے درمیانی طریقہ پسند فرمایا، لیکن اس سلسلے میں کوئی دلیل نقلی نہ ہونے کی وجہ سے یہ حتمی طور پر نہیں کہا جا سکتا۔

حاصل کلام یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب کسی بڑی جماعت کے پاس سے گزرتے تو ایک سلام پر اکتفا کرنے کے بجائے شروع میں ایک سلام کرتے، پھر درمیان میں پہنچ کر دوسری سلام کرتے، پھر جب آخری حصے میں پہنچ جاتے تو تیسری سلام کرتے۔ اور رخصت کرنے کے متعلّق احادیث کنز العمال میں مذکور ہیں، انھیں دیکھ لیا جائے۔



٣٢ - بَابُ تَعْلِيمِ الرَّجُلِ أَمَتَهُ وَأَهْلَهُ

٩٧ - أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ سَلَامٍ، حَدَّثَنَا الْمُحَارِبِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ حَيَّانَ قَالَ: قَالَ عَامِرٌ الشَّعْبِيُّ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ، وَآمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوكُ إِذَا أَدَّىٰ حَقَّ اللهِ وَحَقَّ مَوَالِيهِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ، فَأَدَّبَهَا، فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا، فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ".

ثُمَّ قَالَ عَامِرٌ: "أَعْطَيْنَاكَهَا بِغَيْرِ شَيْءٍ، قَدْ كَانَ يُرْكَبُ فِيمَا دُونَهَا إِلَى الْمَدِينَةِ".

ترجمہ: یہ باب اپنی خادمہ اور گھر والوں کو علم سکھانے کے بیان میں ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جنھیں دوگنا اجر ملے گا، اہل کتاب میں سے ایسا شخص جو اپنے نبی پر ایمان لایا ہو، پھر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لایا ہو، وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کا اور اپنے آقا کا حق ادا کرے۔ اور ایک وہ شخص جس کے پاس کوئی باندی (خادمہ) ہو، وہ اس کی بہترین تربیت و تعلیم کا انتظام کرے، پھر اسے آزاد کر کے اس سے نکاح کرلے، تو اس کے لیے دو اجر ہوں گے۔"

پھر عامر شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: ہم نے یہ حدیث آپ کو بغیر کسی مشقّت کے سنا دی، ورنہ اِس سے کم کے لیے بھی مدینے تک کا سفر کرنا پڑتا تھا۔



"ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ"...... دو اجر اس طرح کہ ایک اپنے نبی پر ایمان لانے کا اور دوسرا اجر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے کی وجہ سے ملے گا۔

"يَطَؤُهَا"...... یعنی ملک یمین کی بنیاد پر۔[1]

[1] یہاں لفظ "يَطَؤُهَا" بخاری شریف کے بعض نسخوں میں نہیں ہے۔

’’أَدَّبَهَا‘‘ یعنی تہذیب وادب سکھایا:

"ثُمَّ أَعْتَقَهَا"...... یہاں چند امور مذکور ہیں، جن کی تعیین کے بارے میں شرّاح کا اختلاف ہے۔ بہتر توجیہ یہ ہے کہ اِعتاق تک جو امور مذکور ہیں وہ ایک عمل شمار ہوگا، اور اعتاق کے بعد دوسرا عمل شمار ہوگا۔ دو اجر اس طرح کہ تربیت وتعلیم سمیت اِعتاق پر ایک اجر اور نکاح پر دوسرا اَجر ملے گا۔ اس لیے کہ اِعتاق مستقل عبادت ہے۔ اور اِعتاق سے پہلے جن امور (تربیت وتعلیم) کا ذکر ہے وہ اِعتاق کی تمہید ہیں، اسی طرح اِعتاق کے بعد نکاح بھی مستقل عبادت ہے، چنانچہ ان دو عمل پر دو اجر ملیں گے۔

اِس حدیث میں اہل کتاب سے کون مُراد ہیں؟

پھر یہاں دشواری یہ ہے کہ اہل کتاب سے کون مُراد ہیں؟ اگر یہود مُراد ہوں تو یہ اس وجہ سے مشکل ہے کہ وہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا انکار کر کے کافر بن گئے، ان کا ایمان بے کار ہوگیا، پھر یہ لوگ دو اجر کے مستحق کیسے ہو سکتے ہیں؟ اس لیے کہ اِس صورت میں اُن کے اعمال میں سے صرف نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانا بچتا ہے، جو ایک عمل ہے، لہٰذا اُس پر اجر بھی ایک ہی ملے گا۔

اگر ہم یہ کہیں کہ اہل کتاب سے مُراد نصاریٰ ہیں، جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں "مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ" کے بجائے "رَجُلٌ آمَنَ بِعِيْسىٰ" کے الفاظ ہیں، جس سے پتا چلتا ہے کہ اہل کتاب سے مُراد صرف نصاریٰ ہیں، یہود نہیں، لیکن یہ مُراد لینا اور بھی مشکل ہے، اس لیے کہ حدیث کا مضمون قرآنِ کریم کی آیت: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ [القصص:۵۴] سے مستفاد ہے، اور یہ آیت کریمہ باتفاقِ مفسرین حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو یہودی تھے، معلوم ہوا کہ ان کے لیے بھی دو اجر ہیں اور اہل کتاب کے تحت ان کا بھی شمار کیے بغیر چارۂ کار نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حدیث یہود ونصاریٰ دونوں کے لیے عام ہے، جہاں تک بخاری شریف کی روایت میں "رَجُلٌ آمَنَ بِعِيْسىٰ" کے الفاظ ہیں تو ان کو اکثر روایات میں وارد الفاظ "رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ" کے تابع قرار دیا جائے گا اور راوی کے اقتصار پر محمول کیا جائے گا، اصل وہی ہے جس کو دیگر رواۃ نے ذکر کیا ہے، اور مسئلے کا مدار بعض رواۃ کے الفاظ کو نہیں بنایا جاسکتا، خاص کر جب کہ اکثر رواۃ کی مخالفت لازم آتی ہو۔

یہ قضیہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر مبہم رہا، حتیٰ کہ ان کی رائے علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول قول پر جا ٹھہری [1] کہ دو اجر

---

[1] فتح الباری میں اس حدیث پاک کے تحت حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے علّامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ضرور نقل کیا ہے، لیکن اس پر اشکال بھی قائم فرمایا ہے۔

اہل کتاب کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ہر اُس شخص کے لیے ہیں جو ہمارے نبی پر ایمان لائے، اگرچہ پہلے وہ کفرِ صریح پر رہا ہو، حتیٰ کہ مجوسی یا بُت پرست ہی کیوں نہ ہو، وہ بھی دو اجر کا مستحق ہوگا۔

میری رائے میں یہ باطل کلام ہے، اس لیے کہ حدیث کے مفہوم میں دو عمل پر دو اَجر ملنے کا وعدہ ہے، اور کفرِ صریح کا نیکی سے کوئی تعلق نہیں کہ اس پر اَجر مل سکے، چنانچہ اس صورت میں صرف نبی کریم ﷺ پر ایمان لانے کا ایک ہی عمل رہ جائے گا، یہ اگرچہ سب سے بڑی نیکی، بہترین عمل اور مقصدِ اصلی ہے، لیکن ایک عمل ہونے کی وجہ سے اجر بھی ایک ہی ملے گا، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کا اجر اس کے عمل کی حیثیت سے ملے گا، یہ الگ بات ہے۔

نیز میرے پاس ایک حدیث ہے جس میں صراحت ہے کہ آیت کریمہ عام ہے، اور دو اَجر اپنے وقت کے نبی اور حضورِ اقدس ﷺ پر ایمان لانے کی وجہ سے ملیں گے۔ چنانچہ نسائی شریف میں ایک روایت ہے جس میں اللہ ربّ العزت کے ارشاد: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ۝۴۴﴾ [المائدۃ:۴۴] کی تاویل ہے، ایک طویل حدیث ہے، اللہ ربّ العزت فرماتے ہیں: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَاٰمِنُوْا بِرَسُوْلِهٖ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَّحْمَتِهٖ﴾ [الحدید:۲۸] ''اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ تو اللہ تعالیٰ تمھیں اپنی رحمت سے دوہرا حصہ عطا فرمائیں گے۔'' یہاں مُراد دو اَجر ہیں، ان کے حضرت عیسیٰ، تورات اور انجیل پر اور حضرت محمد ﷺ پر ایمان لانے کی وجہ سے، تو یہ سب سے واضح دلیل ہے کہ دو اَجر دو عمل کی بنیاد پر ملیں گے، یعنی حضرت عیسیٰ اور حضرت محمد ﷺ پر ایمان لانے کی وجہ سے، چوں کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ جواب نہیں دے سکے اس لیے اس باطل قول کا سہارا لیا۔

میرے نزدیک معتبر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی بھی دو اَجر کے مستحق ہیں، اور جن کا ذکر آیت کریمہ میں ہے وہی لوگ حدیث پاک میں مذکور اہل کتاب میں داخل ہیں، اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، اس لیے کہ جنھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا انکار کیا اور اس انکار کی وجہ سے ان کا ایمان بے کار ہوگیا وہ ایسے لوگ ہیں جن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے تھے، اور اِن لوگوں کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنی شریعت کی دعوت دی، یعنی بنی اسرائیل کو، پھر جب انھوں نے انکار کیا تو وہ ہلاک ہوگئے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قصہ بیان فرمایا ہے۔

مدینہ کے یہود تک تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت پہنچی ہی نہیں تھی اور نہ ہی ان کی طرف سے انحراف دیکھنے کو ملا، تاریخی اعتبار سے ان کی حالت یہ ہوئی تھی کہ جب بخت نصر بادشاہ نے ان کا صفایا کر دیا تو یہ لوگ ملک شام سے بھاگ کر عرب میں آگئے۔ اور ان کے بھاگ کر آنے کے دوسو سال بعد ملک شام میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت ہوئی

تھی۔لہٰذا جن لوگوں پر دعوتِ شریعت اور دعوتِ توحید دونوں حجت تام ہوئیں وہ ملک شام کے یہود تھے، جب کہ یہودِ مدینہ تک دعوت سِرے سے پہنچی ہی نہیں تھی، جیسا کہ ''الوفاء'' میں ہے کہ مدینہ سے قریب ایک پہاڑی کے پاس ایک پتھر ملا، جس پر لکھا ہوا تھا: "هٰذَا قَبْرُ رَسُوْلِ رَسُوْلِ اللهِ عِيْسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ"[1] یہ اللہ کے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصد کی قبر ہے، جو تبلیغ کی غرض سے آئے تھے، لیکن اہل مدینہ تک ان کی رسائی مقدر نہ ہوئی۔ اور ''تاریخ طبری'' میں اس عبارت میں تحریف ہوگئی، چنانچہ اس میں سے لفظ ''رسول'' ساقط ہوگیا اور عبارت یہ رہ گئی: "هٰذَا قَبْرُ رَسُوْلِ اللهِ عِيْسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ" یہ اللہ کے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔ بسا اوقات لکھتے وقت مکرّر لفظ ساقط ہوجاتا ہے اور ایک لفظ مکرّر لکھ دیا جاتا ہے۔

حضرت عیسیٰ کی وفات پر قادیانیوں کا باطل استدلال:

اسی تحریف کو بنیاد بنا کر سرکش قادیانی گروہ نے شور مچانا شروع کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کی صریح دلیل ہے، یہ شروع زمانے سے بھٹکنے والوں کا شیوہ رہا ہے کہ وہ رواۃ کی اغلاط اور لکھنے والوں کے تحریف سے فائدہ اٹھا کر مشتبہ امور کے پیچھے پڑتے ہیں، جب کہ علمی رسوخ رکھنے والے لوگ یقینی باتوں کو تلاشتے ہیں اور علم کو اس کی اصل جگہ سے حاصل کرتے ہیں۔ قادیانیوں کو اللہ تعالیٰ غارت کرے، وہ لوگ کس قدر جاہل ہیں کہ طبری کی عبارت کو دلیل بناتے ہیں اور اس بات سے ذرا شرم نہیں کرتے کہ بعینہٖ یہی واقعہ ''الوفاء'' میں موجود ہے، جس میں "رَسُوْلِ رَسُوْلِ اللهِ عِيْسىٰ" کے الفاظ ہیں، جس سے ان کی جہالت کی سواری تباہ ہوجاتی ہے۔

ہندوستان میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دو حواری آئے:

اہل یورپ کی تحقیق ہے کہ ہندوستان میں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دو حواریوں کی آمد ہوئی ہے، ان کے کہنے کے مطابق وہ مدراس میں مدفون ہیں، اسی طرح دو حواری اٹلی میں اور ایک تبت میں مدفون ہیں، نیز یونان اور قسطنطنیہ میں بھی ان کی آمد کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ حوارین اپنی جانب سے کہیں نہیں گئے تھے بلکہ انھیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھیجا تھا یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب نجاشی، مقوقس اور دومۃ الجندل وغیرہ کی طرف مکتوب روانہ فرمائے تو قاصد صحابہ سے ارشاد فرمایا کہ ''میں تمھیں قاصد بنا کر بھیج رہا ہوں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے حوارین کو بھیجا تھا۔

---

[1] ملحوظ رہے کہ وفاء الوفاء میں اس عبارت کے الفاظ اس طرح ہیں: "أنا عبد الله الأسود رسول رسول الله عيسى بن مريم إلى أهل قرى عرينة". (وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ: ۱/۱۲۷)

کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت عمومی تھی؟

اس سے نصاریٰ ایک اور جہالت کا شکار ہو گئے، انھوں نے اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمومی بعثت پر استدلال کیا اور کہا کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت عام نہ ہوتی تو آپ حوارین کو اطرافِ عالم میں نہ بھیجتے، حالانکہ ان نصاریٰ کو نہیں پتا کہ توحید کی دعوت کسی نبی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اگر مدعو قوم میں کوئی نبی نہ ہو تو انبیاء کے لیے ان کو شریعت کی دعوت دینے کی بھی گنجائش ہے، چنانچہ اہل مدینہ کا اس وقت کوئی نبی نہیں تھا اور یہ لوگ بنی اسرائیل تھے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بنصِ قرآن بنی اسرائیل کی جانب مبعوث تھے، لہٰذا اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام انھیں اپنی شریعت کی دعوت دیتے تب بھی کوئی حرج کی بات نہیں تھی، لیکن آپ کی دعوت ان تک پہنچی ہی نہیں۔

اور جب یہ معاملہ ہے تو ان سے متعلّق میری رائے یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی پہلے سے کسی دین سماوی پر قائم ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ تھے، کہ آپ پہلے یہودیت پر قائم تھے، انھیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصی دعوت نہیں پہنچی تھی، تو مناسب یہی ہے کہ ایسا شخص ناجی ہوگا۔ ہاں اگر حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ ملک شام میں ہوتے تو انھیں خصوصی دعوت کی ضرورت نہ ہوتی، بلکہ دعوتِ عامہ ہی کافی ہوتی، لیکن آپ تک دعوت پہنچی ہی نہیں اور نہ ہی آپ ملک شام کے باشندے تھے، پھر بھی آپ ایک دین حق پر قائم تھے اس لیے نجات یافتہ ہوں گے، اس لیے کہ آپ کا شریعت عیسیٰ کا پابند نہ ہونا اپنی جانب سے انکار کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت نہ پہنچنے کی وجہ سے تھا۔ البتہ نجات کے استحقاق سے وہ لوگ ضرور محروم ہو جائیں گے جن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت پہنچی، پھر انھوں نے انکار کر دیا، رہی بات یہ کہ آپ کی قوم کو ملک شام میں دعوت دی جا رہی تھی اور آپ کو اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے آپ بے خبر تھے اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانے کی وجہ سے دو مرتبہ اجر کے مستحق ہوں گے ان شاء اللہ اور تصدیق اجمالی کافی ہوگی۔

عمومِ بعثت کے معنیٰ سے متعلّق بحث کے بعد یہ بات مکمّل طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بلا اختلاف سارے لوگوں کی طرف مبعوث ہیں۔ پھر ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم اور حضرت نوح علیہما السلام کی بھی یہی حیثیت تھی، اس لیے کہ حضرت نوح علیہ السلام کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ آپ روئے زمین پر سب سے پہلے نبی ہیں، تو علماء نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اس لیے کہ بعثت عامہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے، فتح الباری میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اور حاشیۃ النسائی میں علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اِس جانب توجّہ فرمائی ہے، لیکن دونوں

حضرات نے کوئی قوی وجہ ذکر نہیں فرمائی۔

توحید کے حق میں تمام انبیاء کی بعثت عام ہے:

میں یہ سمجھتا ہوں کہ توحید کے حق میں تمام انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت عام ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات انبیائے کرام علیہم السلام کے لیے جسے چاہیں دعوتِ توحید دینے کی گنجائش ہے، خواہ وہ ان کی جانب مبعوث ہوں یا نہ ہوں، نیز قوم پر بھی ان کی دعوتِ توحید کو قبول کرنا لازم ہے، کسی بھی حال میں انھیں انکار کی گنجائش نہیں، اگر انکار کریں گے تو جہنّم کے مستحق ہوں گے۔

دعوت پہنچنے کا معیار کیا ہے؟

رہی یہ بات کہ دعوت کے پہنچنے کا معیار کیا ہے؟ کیا ہر شخص اور ہر علاقے تک علانیہ دعوت پہنچانا شرط ہے یا حاضرین تک پہنچا دینا کافی ہے؟ تو ہمیں اس بارے میں کوئی علم نہیں، اس لیے سب سے بہترین بات یہی ہے کہ جن لوگوں میں تبلیغ کسی بھی طرح پائی جائے اس کا انکار کرنا کفر شمار ہوگا، خواہ وہ نبی ان لوگوں میں مبعوث ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، پھر اگر یہ لوگ پہلے سے کسی شریعت سماویہ کے ماننے والے ہوں تو جب تک اُن کو شریعت کی دعوت نہ پہنچے ان پر اِس نبی کی شریعت میں داخل ہونا واجب نہیں، اگر شریعت کی دعوت پہنچے تو اسے بھی ماننا ضروری ہے اور اس کو مدعولہٗ کی شریعت کے منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر ان کے پاس پہلے کوئی شریعت سماویہ نہ ہو تو بلا دعوتِ شریعت اُن پر اس نبی کی شریعت میں داخل ہونا ضروری ہے، یہ حکم اُن لوگوں کے بارے میں ہے جن میں کسی نبی کی دعوت خاص طور پر پہنچی ہو۔

رہے وہ لوگ جن کے پاس کسی نبی کی دعوت بطورِ خاص نہیں پہنچی، لیکن ان کے پاس اُس نبی کی خبر پہنچی ہے جیسے دیگر خبریں ایک علاقے سے دوسرے علاقے تک پہنچتی ہیں، تو ان لوگوں پر بھی اُس نبی پر ایمان لانا واجب ہے، اگر ایمان لائیں گے تو نجات پائیں گے اور اگر انکار کریں گے تو ہلاک ہوں گے۔ ان کا معاملہ اُس نبی کے حق میں ایسا ہوگا جیسے ہمارا معاملہ دیگر تمام انبیائے کرام علیہم السلام کے حق میں ہے، یعنی تصدیق کرنا ضروری ہے جب یہ لوگ پہلے سے کسی نبی کی شریعت پر قائم ہوں تو محض خبر پہنچنے کی وجہ سے ان پر اس نبی کی شریعت کو ماننا واجب نہیں۔

یہ ساری بحث اِس آخری شریعت کے نزول سے پہلے کی ہے، لیکن آخری شریعت آجانے کے بعد کسی کے لیے کسی بھی حال میں اس سے ہٹنا جائز نہیں۔ ﴿وَمَنۡ يَّبۡتَغِ غَيۡرَ الۡاِسۡلَامِ دِيۡنًا فَلَنۡ يُّقۡبَلَ مِنۡهُ ۚ﴾ [آل عمران : ۸۵]

خلاصہ یہ ہے کہ دعوتِ توحید کسی ایک نبی کے ساتھ خاص نہیں ہوتی، بلکہ مطلقاً عام ہوتی ہے، رہی بات دعوتِ شریعت

کی تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ روئے زمین پر موجود تمام لوگوں کو اِس شریعت کی دعوت دینا ضروری ہے، یہ دعوت حضراتِ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے ہاتھوں مکمّل ہوئی۔ جب کہ دیگر تمام انبیائے کرام علیہم السلام کی دعوتِ شریعت ان کی اقوام تک محدود تھیں، اپنی قوم کے علاوہ کسی کو دعوت دینا ان کے اختیار میں ضرور تھا لیکن ان پر یہ فرض نہیں تھا، اور ان دونوں نبیوں (حضرت ابراہیم ونوح علیہما السلام) کی عمومِ بعثت کی شہرت کا راز یہ ہے کہ ان کے علاوہ کفر کے مقابلے کے لیے کسی نبی کو مبعوث نہیں کیا گیا، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت بنی اسرائیل کی جانب ہوئی تھی جو نسبی اعتبار سے مسلمان تھے، کیوں کہ وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد ہیں، جب کہ حضرت نوح علیہ السلام ایسے نبی تھے جنھوں نے سب سے پہلے کفر کا مقابلہ کیا، یہی وجہ ہے کہ آپ کو ''نبی اللہ'' کا لقب ملا، اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی پہلے وہ نبی تھے جنھوں نے صابئین کی تردید کی اور ملّت حنیفیہ کی بنیاد رکھی۔

اور نبی جب کسی چیز کارد کرے تو وہ تمام علاقوں کے لیے عام ہوتا ہے، یہ ایک مقدّمہ ہے جس پر بحث ہونی چاہیے کہ نبی جب کسی چیز کارد کرے تو اس کی تردید مبعوث الیہم تک محدود ہوتی ہے یا روئے زمین پر بسنے والے تمام لوگوں کے حق میں عام ہوتی ہے؟ عقائد کے باب میں تو یہ عموم ظاہر ہے، کیوں کہ عقائد تمام ادیانِ سماویہ میں مشترک ہیں، لہٰذا تردید بھی یقیناً عام ہوگی، رہی بات شریعت کے دیگر احکام کی تو اس میں غور کرنا چاہیے، تو عموم عقائد کی جہت سے ہے۔ دیگر حضرات کے اور بھی جوابات ہیں، انھیں فتح الباری میں دیکھ لیا جائے۔

جب یہ بات سمجھ گئے تو جان لیں کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کا شمار ان لوگوں میں ہے جنھیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خبر پہنچی ہوگی، ہمارا حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کے بارے میں حسنِ ظن یہی ہے کہ آپ نے تصدیق کی ہوگی، کیوں کہ ہم آپ کے سلیم الفطرت ہونے سے واقف ہیں کہ جب آپ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں حاضر ہوئے تھے تو ایک جھلک دیکھتے ہی آپ کی زبان پر یہ الفاظ آ گئے کہ یہ چہرہ کسی جھوٹے شخص کا نہیں ہوسکتا، تو ہم آپ کے بارے میں بدظنی کر کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ آپ نے تصدیق نہیں کی، اور جب حقیقت حال یہ ہے تو محض خبر کی تصدیق بھی آپ کے لیے کافی تھی، کیوں کہ دعوتِ شریعت کی خبر آپ تک نہیں پہنچی تھی، صرف بعثت کی خبر پہنچی تھی، جیسا کہ آپ نے جان لیا۔ البتہ اگر آپ تک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواری پہنچ کر ان کی شریعت کی دعوت دیتے تو آپ پر ان کی شریعت میں داخل ہونا بھی واجب ہوتا، لیکن آپ تک پہنچنے سے پہلے ہی حواری وفات پا گئے، لہٰذا حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کو ایمان کا اجر پانے کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کی تصدیق ہی کافی ہے۔

اور اِس صورت میں آپ کا یہودیت پر باقی رہتے ہوئے تورات پر عمل کرنا تحصیل اجر سے مانع نہیں ہوگا۔ پھر جب

نبی اکرم ﷺ کا ظہور ہوا اور وہ آپ ﷺ پر بھی ایمان لائے تو دو اجر کے مستحق ہو گئے، کیوں کہ آپ نے پہلے سے ایک مرتبہ ایمان محفوظ کر لیا تھا، اب یہ دوسرا ایمان ہے تو اُس کا بھی اجر آپ کو ملے گا، البتہ وہ لوگ جو ملک شام کے باشندے تھے اور انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا انکار کیا تو انھیں آپ ﷺ پر ایمان لانے کے بعد ایک ہی اجر ملے گا، برخلاف جو لوگ مدینہ میں تھے تو ان کے لیے صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تصدیق ہی کافی ہے، کیوں کہ اُن تک شریعت کی دعوت پہنچی نہیں تھی، اور یہ لوگ پہلے سے ایک دین سماوی پر قائم تھے، لہٰذا یہ لوگ دو اجر کے مستحق ہوں گے۔

اگر آپ کو یہ سوال ہو کہ ''معالم'' میں واقعہ اس طرح مذکور ہے کہ ''حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اپنے بھتیجے کے ساتھ آپ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اگر میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو چھوڑ کر دیگر تمام انبیائے کرام علیہم السلام پر ایمان لاؤں تو کیا نجات کے لیے کافی ہے؟ اس پر نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہرگز نہیں۔'' اس سے پتا چلتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان نہیں لائے تھے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اس کی سند ساقط ہے۔ دوسرا یہ کہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کا یہ سوال علی سبیل الفرض تھا، اپنی حالت بیان کرنا مقصود نہیں تھا بلکہ مسئلے کی تحقیق مقصود تھی کہ اگر کوئی اس طرح کرے تو معتبر ہوگا یا نہیں؟ تیسرا یہ کہ چوں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں آپ کے پاس زیادہ تفصیل نہیں تھی اس لیے آپ کا اُن پر اجمالی ایمان تھا، مزید یہ کہ آپ کے پاس پہلے سے تورات تھی جو امام ورحمت تھی، نیز اب یہ شریعت جامعہ کاملہ بھی ہے، تو سوال کیا کہ اُن دونوں کے بعد بھی اس پر تفصیلی ایمان لانا واجب ہے یا نہیں؟ تو یہ بھی ایک احتمال ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب احادیث قویہ سے آپ کی حالت اور نیت واضح ہے تو روایاتِ ساقطہ کی بنیاد پر ہم آپ کے بارے میں بدظنی قائم نہیں کر سکتے اور جو روایات اس کے خلاف ہیں ان کی ہم تاویل کریں گے۔

الحمدللہ اِس تحقیق کے بعد حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو جو عقدہ درپیش تھا وہ حل ہو گیا جس کی وجہ سے وہ ایک باطل بات کے التزام پر مجبور ہوئے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ دو اَجر کے حصول کا مسئلہ عدمِ تحریف کے زمانے کے ساتھ خاص ہونا چاہیے، جب اہل کتاب نے اپنی کتب سماویہ میں تحریف کر دی اور کلام اللہ کو سمجھ لینے کے بعد بھی بدل ڈالا تو انھیں دو اَجر نہیں ملنے چاہیے۔ میں جواباً کہوں گا کہ اس قائل نے نص حدیث کی مخالفت کی ہے، کیوں کہ نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث اپنے ہم عصروں کے حق میں ہے، جن کا حال اس وقت سب کو معلوم تھا (کہ کتب سابقہ میں تحریف ہو چکی ہے۔)

مجھے مناسب یہ لگتا ہے کہ تحریف میں تفصیل کی جائے کہ اگر اہل کتاب کی تحریف کفر ظاہر کی حد تک پہنچی ہوئی ہو

تو انھیں دو اَجر نہیں ملیں گے، ورنہ حکم وہی ہوگا جو حدیث پاک میں بیان ہوا۔ البتہ دونوں شریعتوں میں کلماتِ کفر کا مختلف ہونا ممکن ہے، مثلاً لفظ ''ابن'' جو کسی بھی تاویل کے ساتھ کتب سابقہ میں مستعمل ہے، لیکن ہماری شریعت میں مطلقاً کفر شمار ہوگا، لہٰذا اس کی رعایت بھی ضروری ہے۔ ''فتح العزیز'' میں اللہ ربّ العزت کے فرمان: ﴿ نَحۡنُ اَبۡنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ ؕ﴾ [المائدۃ : ۱۸] کے تحت اس بحث کو دیکھ لیں کہ یہ باطل تاویل مفید ہے یا نہیں؟ کیوں کہ نصاریٰ (جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ابن اللہ کا عقیدہ رکھتے ہیں وہ) یقیناً کافر ہیں، لیکن پھر بھی وہ توحید کا دعویٰ کرتے ہیں، نیز ہماری شریعت میں بھی ان کے ایمان کا من وجہٍ اعتبار کیا گیا ہے کہ دیگر تمام کفّار کے برخلاف اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح اور ان کے ذبیحے کو حلال کہا گیا ہے۔

تو جب اللہ تعالیٰ نے دین سماوی کی رعایت کرتے ہوئے ان کے دنیوی امور میں تخفیف کا معاملہ فرمایا تو بعید نہیں کہ اُخروی معاملے میں بھی اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائیں اور محض ان کے دعوے کے مطابق ان کے ایمانِ اوّل کا اعتبار کرتے ہوئے انھیں دو مرتبہ اَجر سے نوازیں۔

پھر اگر آپ یہ معلوم کرنا چاہیں کہ دو گُنا اجر ان تین قسم کے لوگوں ہی کے لیے ہے یا ان کے علاوہ اور لوگوں کو بھی ملے گا؟ تو اس کا جواب علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ایک نظم میں دیا ہے کہ اس طرح کے لوگوں کی قسمیں بائیس کے قریب ہیں۔ اِس سے مجھے تردّد ہوا کہ اس عدد میں حصر ہے یا کوئی امر جامع ہے؟ مجھے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کوئی بھی ایسا عمل جو بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا گیا، پھر انھوں نے اس میں کوتاہی برتی، وہی عمل اگر ہم پابندی کے ساتھ کریں گے تو ہمیں دو اَجر ملیں گے۔ جیسا کہ عصر کی نماز کے متعلّق مسلم شریف کی روایت کا مفہوم ہے کہ عصر کی نماز تم سے پہلے لوگوں پر بھی فرض تھی، اگر تم اس پر پابندی کرو گے تو تمھیں دو اَجر نصیب ہوں گے۔ اور جیسا کہ ترمذی کی روایت کا مفہوم ہے کہ بنی اسرائیل کھانے سے پہلے اپنے ہاتھ دھوتے تھے، اگر ہم کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھوئیں گے تو ہمیں دو اَجر ملیں گے۔

اِس حدیث میں تین اعمال کی وجہِ تخصیص:

اگر آپ سوال کریں کہ اگر دو اَجر دو عمل کی وجہ سے ہیں تو ان تین ہی اعمال کا ذکر کرنے سے کیا فائدہ؟ کیوں کہ جو بھی دو عمل کرے گا اسے دو اجر ملیں گے۔

میں جواب دوں گا کہ ان تین اعمال کی تخصیص ان کے ضابطے کے ماتحت ہونے کی وجہ سے اور ان کی حالت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے، اور حکم شرعی کسی بھی نوع یا با ضابطہ صنف کے بارے میں ہوتا ہے، افراد کے بارے میں نہیں

ہوتا، اگر کسی فردِ خاص کے بارے میں کوئی حکم ہے تو وہ اس کی خصوصیت شمار ہوگی، وہ حکم عام نہ ہوگا۔

یہیں سے اصول میں یہ بحث اٹھی کہ کسی بھی حکم شرعی کا حکمت سے خالی ہونا ممکن ہے یا نہیں؟ ہماری جانب نسبت کی گئی ہے کہ یہ ممکن ہے، جیسا کہ باکرہ کے بارے استبراء کا حکم ہے، کہ باکرہ میں علوق (استقرارِ حمل) کا کوئی شُبہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے بارے میں استبراء کا حکم بظاہر حکمت سے خالی ہے۔ شارح وقایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ کسی بھی باضابطہ صنف کا حکمت سے خالی نہ ہونا ضروری ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر فرد کے بارے میں حکمت کا پایا جانا ضروری ہو، لہٰذا کسی جزوی کا بطورِ خاص حکمت سے خالی ہونا ہمارے لیے اشکال کا باعث نہ ہوگا۔ شارحِ وقایہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس اس کے علاوہ کوئی جواب نہیں ہے۔ میرے پاس اس کا جواب ہے لیکن وقت میں گنجائش نہیں ہے، میں نے اسے اپنے پروگرام میں تفصیلاً بیان کیا ہے۔

ان تینوں اعمال کی تخصیص کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ ان تینوں اعمال کے بارے میں مشکل یہ ہے کہ ذہن ان کے دو اَجر ملنے کی جانب متوجّہ نہیں ہو پاتا، اس لیے کہ ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ایمان ایک ہی طاعت ہے، فرق فروع میں ہوتا ہے، تو اِس ایمان اور اُس ایمان کا الگ الگ اعتبار تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، اس لیے اسے حدیث میں بیان کیا گیا کہ ایمان اگرچہ اجمالاً ایک ہی عمل ہے، لیکن جب خاص طور پر کسی نبی سے تفصیلاً متعلّق ہو، پھر دوسرے نبی سے بھی اسی طرح تفصیلاً متعلّق ہو تو فرد کے اعتبار سے ایمان متعدد شمار ہوگا، کیوں کہ بندہ جب ایک نبی پر ایمان لایا تو یہ ایک عمل ہوا، پھر جب دوسرے نبی پر اس کے زمانے میں ایمان لایا تو یہ دوسرا نیا عمل ہوا۔ اسی طرح غلام کے بارے میں بھی وہم ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے آقا کے ماتحت ہے تو اس کی خدمت پر اُسے اجر کیسے مل سکتا ہے؟ نیز اسی طرح نکاح بھی اپنے فائدے کے لیے ہوتا ہے تو اس پر بھی اجر ملنے کا تصوّر نہیں ہوتا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اِن تین اعمال کو بطورِ خاص ذکر کرنے کی وجہ اِن دو عمل پر تنبیہ اور ترغیب ہے، کیوں کہ دونوں عمل کا جمع ہونا دشوار ہے، اس لیے کہ کتابی شخص جب اپنے نبی پر ایمان لے آیا ہے تو اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لانا شاق گزرے گا، لہٰذا اُس کو توجّہ دلائی گئی کہ اِس ایمان لانے کی وجہ سے وہ اپنے ایمانِ سابق کے اَجر سے محروم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ایمانِ سابق بھی معتبر ہوگا اور اُس پر بھی اَجر دیا جائے گا، بلکہ اس کا اَجر دہرا ہو کر دو مرتبہ ملے گا۔ اسی طرح غلام جب اپنے آقا کی خدمت میں مصروف ہو تو بسا اوقات اسے نمازوں کا وقت نہیں مل پاتا، یا نمازوں کی پابندی اس کے لیے دشوار ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے رغبت دِلائی گئی کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حق بھی ادا کرتا رہے، تاکہ اسے دوگُنا اجر حاصل ہو۔ اسی طرح باندی سے نکاح کرنا بھی ایسا عمل ہے کہ شریف طبیعتیں اس سے دور رہتی ہیں، اس لیے باندی کو آزاد کرنے

اوراس سے نکاح کرنے پر ابھارا، تا کہ دواَجر حاصل ہوں۔

بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ غلام جب نماز پڑھے گا تو اسے نماز ہی کے دو اجر ملیں گے، حالانکہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ اسے دو اجر اس کے دو عمل کی وجہ سے ملیں گے، کہ ایک اجر اپنے آقا کی خدمت کا اور دوسرا اَجر نماز ادا کرنے کا۔



٣٣ - بَابُ عِظَةِ الْإِمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيمِهِنَّ

٩٨ - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءً، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ قَالَ عَطَاءٌ: أَشْهَدُ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ وَمَعَهُ بِلَالٌ، فَظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُسْمِعْ، فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ، فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي الْقُرْطَ وَالْخَاتَمَ، وَبِلَالٌ يَأْخُذُ فِي طَرَفِ ثَوْبِهِ".

وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَطَاءٍ، وَقَالَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".

ترجمہ: یہ باب عورتوں کو امام کے نصیحت کرنے اور تعلیم دینے کے بیان میں ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ''میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں گواہی دیتا ہوں، یا عطاء رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے ساتھ باہر تشریف لائے، آپ کو یہ خیال ہوا کہ آپ نے عورتوں کو وعظ نہیں سنایا ہے، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں نصیحت فرمائی اور صدقے کا حکم فرمایا، چنانچہ عورتیں اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں ڈالنے لگیں اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ ان کو اپنے دامن میں سمیٹنے لگے۔''

اس حدیث کو اسماعیل نے ایوب سے، انھوں نے عطاء سے روایت کیا ہے، اور فرمایا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ''میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں گواہی دیتا ہوں۔''

  

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد یہ ہے کہ تبلیغ مَردوں ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ عورتوں کو بھی عام ہے۔اور یہ عید کا دِن تھا اور شاید یہ ترغیب صدقۃ الفطر کے بارے میں تھی۔[1]

"شف" بالی اور "قُرْط" موتی کو کہتے ہیں۔



[1] عربی نسخے میں سبقت قلم سے اِس حدیث نمبر: ۹۸ کی تشریح بعد والے باب میں حدیث نمبر: ۹۹ کے تحت درج ہوگئی ہے۔

٣٤ - بَابُ الْحِرْصِ عَلَى الْحَدِيثِ

٩٩ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: "قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ! مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هٰذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ؛ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ".

ترجمہ: یہ باب تحصیل حدیث کی حرص کے بیان میں ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ سوال کیا گیا: اللہ کے رسول! قیامت کے دِن آپ کی شفاعت سب سے زیادہ کس کی قسمت میں ہوگی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اے ابوہریرہ! میرا خیال تھا کہ اس سے متعلّق تم سے پہلے مجھے کوئی نہیں پوچھے گا، کیوں کہ میں نے تمھارے اندر حدیث حاصل کرنے کی حرص دیکھی ہے، قیامت کے دِن سب سے زیادہ میری شفاعت اس شخص کی قسمت میں ہوگی جو خلوصِ دِل سے ''لا الٰہ الا اللہ'' کہے گا۔



"أَسْعَدُ النَّاسِ"......اس کا اردو ترجمہ ہے: ''کس کی قسمت میں آپ کی شفاعت زیادہ رہے گی؟''

"خَالِصًا"......اکثر احادیث اس قید سے خالی ہیں، حالانکہ یہ یقیناً معتبر ہے، لغت میں خلوص کہتے ہیں جس میں کوئی کھوٹ نہ ہو۔ اور اصطلاح میں اس کے معنیٰ حنیف کے قریب قریب ہیں۔

پھر اس حدیث اور "شَفَاعَتِيْ لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِيْ" کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، اس لیے کہ پہلی حدیث اُن لوگوں کے باب میں ہے جو شفاعت میں داخل ہیں۔ اور حدیث الباب اُن لوگوں سے متعلّق ہے جن کے حق میں شفاعت کا نفعِ کثیر ظاہر ہوگا۔

نیز یہ حدیث بخاری ومسلم شریف کی اِس روایت کے بھی خلاف نہیں ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ کچھ لوگ جہنّم سے بغیر کسی عمل کے اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے نکالے جائیں گے، ان کا نکلنا نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دست مبارک سے نہ ہوگا، یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت عمل کرنے والوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور جن لوگوں کا کوئی عمل نہ ہوگا وہ رحمٰن کے ہاتھ سے نکالے جائیں گے، ان کے پاس کلمۂ توحید ہونے کے باوجود نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کا انھیں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت ان کے حق میں بھی مفید ہے، مگر ان کو جہنّم سے نکالنے کی ذمّے داری اللہ تعالیٰ نے خود لی ہے، کسی کے سپرد نہیں فرمائی، لہٰذا یہ لوگ بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کی برکت ہی سے جہنّم سے نکلیں گے، مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دست مبارک سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ انھیں بذاتِ خود نکالیں گے۔ اور اس کا راز ہم نے کتاب الایمان میں بیان کر دیا ہے۔[1]



[1] "باب تفاضل أهل الإيمان في الإيمان" کے تحت حدیث نمبر: ۲۲ کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

٣٥ - بَابٌ : كَيفَ يُقْبَضُ العِلمُ؟

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَىٰ أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ: "انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاكْتُبْهُ؛ فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ، وَلَا تَقْبَلْ إِلَّا حَدِيثَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلْتُفْشُوا الْعِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا؛ حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لَا يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا".

حَدَّثَنَا الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ بِذٰلِكَ، يَعْنِي حَدِيثَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَىٰ قَوْلِهِ: "ذَهَابَ الْعُلَمَاءِ".[1]

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ علم کیسے اٹھالیا جائے گا؟

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے ابوبکر بن حزم رحمۃ اللہ علیہ کو خط لکھا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جو بھی حدیث ملے اسے تلاش کر کے لکھ لیجیے، کیوں کہ مجھے علم کے مِٹ جانے اور علماء کے ختم ہوجانے کا خوف ہے، اور صرف نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہی کو قبول کریں، علم کی اشاعت کریں، اس کی مجالس قائم کریں، تاکہ نہ جاننے والے علم سیکھ سکیں، کیوں کہ علم پوشیدہ رہ کر ہی ضائع ہوتا ہے۔“

١٠٠ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ اللهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلٰكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا".

---

[1] بخاری کے بعض نسخوں میں یہ تعلیق ہے، اس کے متعلق حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر نسخوں میں یہ تعلیق "ذھاب العلماء" تک موصولاً نہیں ہے۔ مزید تفصیل کے لیے فتح الباری ملاحظہ فرمائیں۔

قَالَ الْفِرَبْرِيُّ: "حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامٍ نَحْوَهُ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "اللہ ربّ العزت علم کو اس طرح نہیں اٹھالیں گے کہ اُسے لوگوں سے چھین لیں، بلکہ علماء کو اُٹھا کر علم کو اُٹھالیں گے، یہاں تک کہ جب کوئی عالم نہیں بچے گا تو لوگ جاہلوں کو پیشوا بنا لیں گے، پھر ان سے سوال کیا جائے گا تو وہ بغیر کسی علم کے جواب دیں گے، اس طرح خود بھی گمراہ ہوں گے اور لوگوں کو بھی گمراہ کریں گے۔"

علّامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ نے سند اس طرح بیان فرمائی ہے: "حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامٍ".



"أَبُوْ بَكْرِ بْنُ حَزْمٍ"...... یہ مدینہ کے قاضی تھے۔

"دُرُوْسَ"...... اس کا مفہوم یہ ہے کہ بوسیدہ ہو کر بتدریج ختم ہو جانا، یعنی پُرانا پن پیدا ہونا اور فنا ہوتے جانا۔

میری تحقیق یہ ہے کہ کسی بھی چیز پر جیسے جیسے زمانہ گزرتا ہے وہ آہستہ آہستہ مِٹ کر ختم ہو جاتی ہے، یعنی مسلسل بوسیدہ ہوتی رہتی ہے، پھر فنا ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اجسام کو دیکھتے ہیں کہ وہ ختم ہو جاتے ہیں اس لیے کہ ان پر زمانہ گزرتا ہے۔ اور چوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مقدّس ذات میں فنا کا کوئی شائبہ نہیں اس لیے وہ زمانے سے منزہ ہے۔

"وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيْزِ"...... آپ پہلی شخصیت ہیں جو علم جمع کرنے کے لیے آمادہ ہوئے۔

"يَنْتَزِعُهُ"...... یعنی پہلے سے جو علم موجود ہوگا اسے اللہ تعالیٰ سلب نہیں فرمائیں گے۔

"الفِرَبْرِيُّ"...... علّامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت نہیں ہے، اس کا اضافہ صاحب نسخہ کی جانب سے ہے، لہٰذا علّامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ سند امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے الگ ہے، اور علّامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ بسا اوقات ایسا کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی سند کے علاوہ کوئی سند ملے تو اسے بھی ذکر فرماتے ہیں۔



٣٦ - بَابٌ: هَلْ يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلٰى حِدَةٍ فِي الْعِلْمِ؟

١٠١ - حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ الْأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قَالَتِ النِّسَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "غَلَبَنَا عَلَيْكَ الرِّجَالُ، فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ". فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيَهُنَّ فِيهِ، فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ، فَكَانَ فِيمَا قَالَ لَهُنَّ: مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ". فَقَالَتِ امْرَأَةٌ: وَاثْنَتَيْنِ؟ فَقَالَ: "وَاثْنَتَيْنِ".

١٠٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٰذَا.

وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "ثَلَاثَةً لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کیا عورتوں کو علم سکھانے کے لیے علاحدہ دِن مقرّر کیا جا سکتا ہے؟

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورتوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ مَرد حضرات (علم کے باب میں) ہم پر غالب آ گئے، لہٰذا آپ اپنی جانب سے ہمارے لیے ایک دِن منتخب فرما دیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے لیے ایک دِن ملنے کا وعدہ فرمایا، پھر انھیں اس دِن نصیحت فرمائی اور احکام دیے، تو ان سے جو باتیں ارشاد فرمائیں ان میں یہ بھی فرمایا کہ تم میں سے جس کے بھی تین بچّے فوت ہو جائیں تو وہ اس کے لیے جہنّم کی آگ سے رکاوٹ بن جائیں گے، اس پر ایک عورت نے پوچھا کہ اگر دو بچّے فوت ہوں تو؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ہاں، دو بچّے بھی جہنّم کی آگ سے رکاوٹ بنیں گے۔''

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی یہی حدیث مروی ہے، جس میں ''تین نابالغ بچّوں'' کی قید ہے۔

  

"أَبُوْ سَعِيْدٍ"......ان کا نام سعد بن مالک رضی اللہ عنہ ہے۔

"مِنْ نَفْسِكَ" ......یعنی آپ اپنی طرف سے کوئی دِن متعین فرما دیں، ہمارے لیے سزاوار نہیں کہ ہم اپنی جانب سے کوئی دِن متعین کریں۔

"وَاثْنَتَيْنِ"......یہ عطف تلقین کے لیے ہے، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ ایک بچّے کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ (ایسی جگہوں میں) عددِ خاص کا مفہوم بالاجماع معتبر نہیں ہوتا، کبھی متکلم کے ذہن میں ایک امر اعتباری درپیش ہوتا ہے جس کی وجہ سے عددِ مخصوص ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس پر حکم کا مدار نہیں ہوتا۔ اور ایک حدیث میں قید ہے: "لَمْ يَبْلُغُوْا الحِنْثَ" لغت میں ''حِنث'' ناز یبا کام کو کہا جاتا ہے، یہاں اس سے مراد بلوغ ہے، کہ اگر مرنے والی اولاد بالغ ہو تب بھی یہی حکم ہے، فرق صرف اتنا ہوگا کہ نابالغ بچّوں کی جانب سے والدین کو فائدہ ان کے معصوم ہونے اور شفاعت کرنے کی وجہ سے ہوگا، جب کہ بالغ اولاد کی جانب سے فائدہ والدین کو ان کی وفات پر زیادہ رنج وغم اور صبر کی وجہ سے ہوگا۔



٣٧ - بَابُ مَنْ سَمِعَ شَيْئًا، فَرَاجَعَ حَتَّى يَعْرِفَهُ

١٠٣ - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ: أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ، وَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ". قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: فَقُلْتُ: "أَوَلَيْسَ يَقُولُ اللهُ تَعَالَىٰ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قَالَتْ: فَقَالَ: "إِنَّمَا ذٰلِكِ الْعَرْضُ، وَلٰكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكْ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ ایک شخص کسی بات کو سُن لے، پھر اُسے سمجھنے کے لیے دوسری مرتبہ دریافت کرے۔

ابن ابی ملیکہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زوجۂ مطہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب بھی کوئی ایسی بات سنتیں جسے سمجھ نہ پاتیں تو سمجھنے تک اسے دریافت کرتی رہتیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا: ''جس بندے کا حساب لیا جائے گا اسے عذاب ہوگا۔'' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اللہ ربّ العزت تو یہ فرماتے ہیں کہ ''مؤمن بندے کا آسان حساب لیا جائے گا۔'' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جواباً فرمایا: ''یہ تو صرف اعمال کی پیشی ہوگی، ورنہ جس کا سخت حساب ہوگا وہ تو ہلاک ہی ہوجائے گا۔''



اس روایت میں جو ترتیب ہے وہی صحیح ہے، جس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا سوال وارد ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ آسان حساب کا مطلب یہ ہے کہ صرف اعمال کی پیشی ہوگی، اور اعمال کی پیشی میں جس سے سخت سوال کیا جائے گا اس کے لیے عذاب طے ہے۔

اس روایت کے بعض طرق میں ترتیب برعکس ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ چنانچہ اس میں "مَنْ نُوْقِشَ عُذِّبَ"

کے الفاظ مقدّم ہیں، لیکن اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا سوال نہیں بنتا، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حساب لیے جانے پر عذاب کی وعید نہیں سنائی بلکہ سختی کا معاملہ ہونے پر عذاب کی وعید ہے، تو اس میں کوئی سوال نہیں بنتا، اسے خوب یاد رکھیں، غفلت نہ ہو، کیوں کہ حدیث جب مختلف الفاظ کے ساتھ وارد ہوتو تمام طرق کے الفاظ کو مدّنظر رکھ کر اقرب الی الذوق اور معنیٔ متبادر کے مطابق الفاظ کا انتخاب کرنا چاہیے، اس لیے کہ احادیث میں روایت بالمعنیٰ بہت عام ہے اور رُواۃ کی تغییر کا بھی سب کو علم ہے۔

تفہیم کے لیے قرآن کے عنوان کو بدلنا جائز ہے:

"إِنَّمَا ذٰلِكِ العَرْضُ"......اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تفہیم کے لیے قرآن کے عنوان کو بدلنا جائز ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حسابِ یسیر سے عرضِ اعمال کو مُراد لیا، جان لیں کہ یہ بہت اہم ہے۔

پھر عرض اور تعلیم دونوں الگ ہیں، چنانچہ ارشادِ باری ہے:

﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى الۡمَلٰٓـئِكَةِ﴾ [البقرة : ۳۱]

''اور اللہ تعالیٰ نے آدم (علیہ السلام) کو تمام (اشیاء کے) نام سکھا دیے پھر انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا۔''

چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو تعلیم دی گئی تھی، جب کہ ملائکہ کے سامنے ان کو پیش کیا گیا تھا، ملائکہ کو اشیاء کا علم نہیں دیا گیا تھا، لہٰذا عرضِ اعمال والی حدیث پر کوئی اشکال نہ ہوگا۔



٣٨ - بَابٌ: لِيُبَلِّغِ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ

قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ حاضر شخص کو علم کی بات غائب تک پہنچانی چاہیے۔

یہ الفاظ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل فرمائے ہیں۔

١٠٤ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدٌ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَىٰ مَكَّةَ: "ائْذَنْ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أُحَدِّثْكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ، سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ، وَوَعَاهُ قَلْبِي، وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ، حَمِدَ اللهَ وَأَثْنَىٰ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللهُ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا، وَلَا يَعْضُدَ بِهَا شَجَرَةً، فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا فَقُولُوا: "إِنَّ اللهَ قَدْ أَذِنَ لِرَسُولِهِ وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ، وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي فِيهَا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثُمَّ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْأَمْسِ، وَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ". فَقِيلَ لِأَبِي شُرَيْحٍ: "مَا قَالَ عَمْرٌو؟" قَالَ: "أَنَا أَعْلَمُ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ! لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَا فَارًّا بِخَرْبَةٍ".

ترجمہ: حضرت ابوشریح رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے عمرو بن سعید سے فرمایا تھا جب وہ مکہ کی جانب لشکر بھیج رہا تھا، کہ اے امیر! مجھے اجازت دیں کہ میں آپ کے سامنے وہ بات بیان کردوں جس کو لے کر نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فتح مکہ کے دوسرے دِن کھڑے ہوئے، میں نے وہ بات بذاتِ خود اپنے کانوں سے سنی، میرے دِل میں وہ محفوظ ہوگئی اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وہ بات ارشاد فرمائی تو میری آنکھوں نے وہ منظر دیکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کی، پھر فرمایا: ''مکہ کو اللہ تعالیٰ نے حرم بنایا ہے، لوگوں نے نہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دِن پر ایمان رکھنے والے کسی بھی بندے کے لیے یہ حلال

نہیں ہے کہ اس میں کسی کا خون بہائے اور نہ ہی کسی درخت کو کاٹنا حلال ہے، اگر کوئی اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قتال کو بنیاد بنا کر رخصت حاصل کرنا چاہے تو اسے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ نے یہ اجازت اپنے رسول کو دی تھی، تمھیں نہیں، اور مجھے بھی دِن کے ایک وقت تک اجازت دی ہے، پھر آج سے اس کی حرمت حسب سابق لوٹ آئی ہے، حاضر شخص کو چاہیے کہ وہ غائب تک یہ بات پہنچا دے۔'' حضرت ابوشریح رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ عمرو نے کیا جواب دیا؟ تو فرمایا: ''عمرو نے کہا کہ اے ابوشریح! میں تم سے زیادہ جانتا ہوں کہ حرم کسی نافرمان کو پناہ نہیں دیتا، نہ خون کر کے بھاگنے والے کو اور نہ کسی فسادی کو۔''



"أَبُوْ شُرَيْح"...... یہ صحابی ہیں۔

"عمرِو بن سعيدٍ"...... یہ یزید کی طرف سے مدینہ کا گورنر تھا، محدثین نے اس کی بدحالی کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر میں نے ایک نقل دیکھی ہے جس سے اس کی بدبختی کا پتا چلتا ہے، حتیٰ کہ مجھے اس کے بارے میں سلب ایمان کا اندیشہ ہو گیا، معلوم نہیں کہ یہ نقل محدثین سے پوشیدہ ہے یا نہیں۔ بہرحال اس قصے کے ضمن میں اس کا نام راویٔ حدیث ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کہ اسے صحیح بخاری کے رواۃ میں شمار کیا جائے۔

مسئلہ:

ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حرم سے باہر جنایت کی، پھر حرم میں پناہ لی، تو اگر جنایت اطراف میں کی تھی تو حرم میں اس سے قصاص لیا جائے گا، گویا جنایت اموال کے حکم میں ہے۔ اور اگر جنایت جان سے متعلّق ہو تو حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ قصاص کے لیے اسے حرم سے نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جب کہ شافعیہ کے نزدیک حرم میں قصاص لیا جائے گا، لہٰذا ہمارے نزدیک حرم کی حُرمت شوافع سے زیادہ ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے عمرو بن سعید کے قول کو دلیل بنایا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس تقسیم پر میں راضی ہوں کہ اسی حدیث میں صحابی (حضرت ابوشریح رضی اللہ عنہ) اِس مسئلے میں ہمارے موافق ہیں۔

"وَلَا يُعْضَدُ"...... اس کی تفصیل کے لیے شرحِ وقایہ دیکھ لیں، یعنی سوکھی گھاس، کٹی ہوئی گھاس، خُودرَو گھاس، اور کسے خودرَو کہا جائے گا؟ وغیرہ۔

"سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ"...... اس سے یہاں مُراد طلوعِ شمس سے غروب تک کا وقت ہے، جیسا کہ مسند احمد میں ہے۔

"خَرْبَةٍ"......اس کے اصل معنیٰ اونٹ چوری کرنے کے ہیں، پھر اس میں عموم ہوگیا۔ بعض نسخوں میں "خِزْيَةٍ" کا لفظ ہے، جس کے معنیٰ ہیں رُسوائی۔ "دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة للحبيب" میں دیکھ لیں، انھوں نے اس حدیث کے تحت بہترین کلام فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو کما حقہ سمجھا ہے۔ اس کتاب کے مصنّف کا شمار علمائے سندھ میں ہوتا ہے، آپ کی اصل کشمیر سے ہے۔[1] حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو تحریراً حدیث کی اجازت دی ہے اور آپ کو تحریر فرما کر دیا کہ میں آپ کو اور آپ کے علاقے کے دیگر علم حدیث کے اہل کو اجازت دیتا ہوں، اِس وقت کے غیر مقلدین نے اِس کتاب کی طباعت کی ذمّے داری لی ہے، اس لیے کہ ''الدراسات'' کے مصنّف مقلد نہیں تھے، مگر آپ اِن غیر مقلدین کے طرح متعصب نہیں تھے، جب کبھی کوئی درست بات ملتی تو اس کا اعتراف کرتے تھے، جیسا کہ اس مسئلے میں آپ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کہتے ہوئے مدح سرائی فرمائی کہ انھوں نے ہی اس حدیث پر بلا تخصیص وتاویل عمل کر کے اس کا حق ادا فرمایا۔

"إِنَّ الحَرَمَ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا"......عمرو بن سعید کا یہ جملہ "كَلِمَةُ حَقٍّ أُرِيدَ بها البَاطِلُ" کے قبیل سے ہے، اس لیے کہ اس کے مصداق حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما ہرگز نہیں تھے، بلکہ خود عمرو بن سعید اور یزید اس کے مصداق ہیں، قصہ مختصر یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب یزید کو اپنا ولی عہد قرار دیا تو حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما اور آپ کے دیگر ساتھیوں نے اس کی بیعت سے انکار کر دیا اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما مکہ تشریف لے گئے، یزید نے اپنے بعد مروان کو خلیفہ بنایا، پھر عبدالملک خلیفہ بنا جس نے ظالم سفاک حجاج کو والی بنایا، اس نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو قتل کرنے کی ذمّے داری لی اور جو کرنا تھا کرگزرا اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے مینڈھے کے سینگ جلا دیے، نیز کعبۃ اللہ کا کچھ حصّہ بھی منہدم ہوگیا۔ والعیاذ باللہ۔

---

١٠٥ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذَكَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ". قَالَ مُحَمَّدٌ: وَأَحْسِبُهُ قَالَ: "وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هٰذَا، فِي شَهْرِكُمْ هٰذَا، أَلَا! لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبَ".
وَكَانَ مُحَمَّدٌ يَقُولُ: "صَدَقَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ ذٰلِكَ: "أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟" مَرَّتَيْنِ".

---

[1] مصنّف کا نام محمد معین بن محمد امین سندھی ہے۔ متوفی: ۱۱۶۱ھ۔

ترجمہ: حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد نقل فرمایا ہے کہ تمھارے جان و مال، راوی محمد کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ ابن ابی بکرہ نے یہ بھی کہا تھا کہ تمہاری عزّت تم پر حرام ہے، جیسے کہ اِس دِن اور اِس مہینے کی حُرمت ہے، سنو! حاضر شخص غائب تک یہ پیغام پہنچا دے۔ راویٔ حدیث محمد کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سچ فرمایا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ''کیا میں نے پیغامِ رسالت پہنچا دیا؟'' یہ جملہ دو مرتبہ ارشاد فرمایا۔



"وَكَانَ مُحَمَّدٌ" ...... یہ جملہ معترضہ ہے، جس کا مطلب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خبر کی تصدیق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خبر کے مطابق ہی ہوا۔ اور یہ ثابت ہو گیا کہ بسا اوقات غائب شخص سامع سے زیادہ اچھے حافظے والا ہوتا ہے۔



٣٩ - بَابُ إِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

١٠٦ - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْصُورٌ قَالَ: سَمِعْتُ رِبْعِيَّ بْنَ حِرَاشٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ".

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میرے بارے میں جھوٹ نہ بولو، کیوں کہ جو شخص میرے بارے میں جھوٹ بات کہے گا وہ جہنّم میں جائے گا۔

١٠٧ - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ: "إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ". قَالَ: "أَمَا إِنِّي لَمْ أُفَارِقْهُ، وَلٰكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ میں نے اپنے والدِ محترم حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میں نے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حدیث بیان کرتے ہوئے نہیں سنا جس طرح فلاں اور فلاں حدیث بیان کرتے ہیں، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: سنو! میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جدا نہیں رہا، لیکن میں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''جو شخص میرے بارے میں جھوٹ بات کہے اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانہ جہنّم میں بنالے۔''

١٠٨ - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ أَنَسٌ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے تمھارے سامنے کثرت سے احادیث بیان کرنے میں جو چیز مانع بنتی ہے وہ یہی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جو شخص میرے بارے میں جان بوجھ کر کوئی جھوٹ بات کہے تو اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانہ جہنّم میں بنالے۔''



نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں جھوٹ بولنا سنگین گناہ کبیرہ ہے:

جان لیں کہ جمہور کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں جھوٹ بولنا سنگین گناہِ کبیرہ ہے۔ علاّمہ ابو محمد جوینی رحمۃ اللہ علیہ جو کبار فقہاء میں سے ہیں ان کے نزدیک یہ کفر ہے، اور متاخرین میں شیخ ناصر الدین ابن منیر اور ان کے برادرِ خورد زین الدین ابن منیر رحمہما اللہ نے ان کی تائید فرمائی ہے۔

اور جن لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ" کو دلیل بنا کر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلاف اور آپ کے فائدے میں کذب بیانی کا فرق کیا ہے وہ جاہل ہیں، اس لیے کہ کذب بیانی کسی بھی حال میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے مفید نہیں ہوسکتی، لہٰذا ترغیب وترہیب میں بھی جھوٹ بولنا جائز نہیں ہے۔ "كَذِب" ذال کے کسرہ کے ساتھ اسم ہے اور ذال کے سکون کے ساتھ مصدر ہے۔

علاّمہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کوئی موضوع حدیث اس کے وضع کی صراحت کیے بغیر ذکر کرے یا حدیث کے اعراب میں غلطی کرے وہ بھی اس وعید میں داخل ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تیس صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے، جب کہ میری تحقیق کے مطابق پچاس صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ خلاصہ یہ کہ قطعی طور پر یہ حدیث متواتر ہے۔

فائدہ:

جان لیں کہ نقل کے باب میں میں نے محدثین، پھر فقہاء، پھر اہل لغت سے زیادہ پختہ کار کسی کو نہیں پایا، یہ حضرات کوئی ایسی حدیث بیان نہیں کرتے جس کی اصل کتب حدیث میں نہ ہو۔ جب کہ وہ لوگ جو معقولات کے دِل دادہ ہیں ان کے بارے میں تلاش وتتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں پتا ہی نہیں کہ حدیث کیا ہوتی ہے؟ اور اسانید کی ابحاث کیا ہیں؟ جب وہ لوگ کسی بھی کلام کے بارے میں یہ سنتے ہیں کہ حدیث ہے، تو کہنے لگتے ہیں کہ وہ حدیث ہے، اگرچہ

موضوع ہو۔

۱۰۹ - حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".

ترجمہ: حضرت سلمہ بن عمرو بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ’’جو شخص میری جانب ایسی بات کی نسبت کرے جو میں نے نہیں کہی، تو چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنّم میں بنالے۔‘‘



"مَكِّيُّ بنُ إبراهيم"...... یہ حنفی تھے اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ یہ روایت بخاری شریف کی ثلاثیات میں سے اوّل ثلاثی ہے، امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بہ نسبت ثلاثیات زیادہ ہیں، اس لیے کہ امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ عمر میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بڑے ہیں، کچھ ثلاثیات ابن ماجہ میں بھی ہیں، ان کے علاوہ صحاح ستہ میں کسی کے پاس بھی ثلاثیات نہیں ہیں۔ مسند الامام ابی حنیفہ میں تو ثنائیات بھی ہیں، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ رویۃً تابعی اور روایۃً تبع تابعی ہیں، کیوں کہ تمام حضرات کے نزدیک آپ کا حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا ثابت ہے۔ علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا دعویٰ کا ہے کہ آپ نے سات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو دیکھا ہے، لیکن علّامہ قاسم بن قطلو بغا رحمۃ اللہ علیہ نے اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ نے صرف حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ علّامہ قاسم بن قطلو بغا رحمۃ اللہ علیہ متقن ہیں، اور ’’متقن‘‘ محدثین کی اصطلاح میں ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو رُواۃ کے نام اور الفاظِ حدیث میں غلطی نہ کرے۔ میں کہتا ہوں کہ علّامہ قاسم بن قطلو بغا رحمۃ اللہ علیہ حافظ ہیں، اگرچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ جیسے نہیں ہیں۔

پھر مسند الامام ابی حنیفہ کو آپ کے بعد جمع کیا گیا، اور لوگوں میں مشہور مسند خوارزمی تھی، یہی مسند الامام سے مشہور ہوئی، اس کو دس افراد نے جمع کیا جن میں سے کچھ حفاظِ حدیث تھے، پھر تمام نے خوارزمی کو جمع کیا، پھر آپ کی مسند کو بھی چار ائمہ نے جمع کیا ہے، جن میں سے ایک ابوبکر المقری اور دوسرے ابونعیم اصفہانی رحمہا اللہ ہیں، یہ تمام مسانید اب مفقود ہیں۔ [1]

[1] یہ بات حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اُس زمانے میں فرمائی تھی۔ بعد میں "مسند الإمام أبي حنيفة برواية أبي نعيم الإصبهاني" ۱۴۱۵ھ میں مکتبہ کوثر، ریاض، سعودی عرب سے طبع ہوئی ہے۔

اور سب سے بہترین طریقے سے آپ کی مسند کو جمع کرنا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی امالی سے ممکن تھا، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانۂ قضا میں املائے حدیث کراتے تھے، آپ کی مجلسِ املاء میں امام احمد اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ بھی حاضر رہ چکے ہیں، یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ میرے نزدیک یہ ثابت ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانۂ حفظ میں ایک مجلس میں ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے تھے، حالانکہ الجامع الصغیر میں احادیث کا کوئی حصّہ نہیں ہے، البتہ المبسوط میں کچھ احادیث ہیں، لیکن اس میں مصیبت یہ ہے کہ طبع کرنے والے نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور شارح کے کلام میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، نیز اسانید کو بھی حذف کر دیا ہے جس سے وہ بے فائدہ ہوگئی۔

---

۱۱۰ - حَدَّثَنَا مُوسىٰ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "تَسَمَّوْا بِاسْمِي، وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي، وَمَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”میرے نام سے نام رکھو، میری کنیت مت اختیار کرو، اور جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے یقیناً مجھے دیکھا، کیوں کہ شیطان میری صورت اختیار نہیں کر سکتا، اور جس نے میری جانب جھوٹ منسوب کیا تو اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانہ جہنّم میں بنالے۔“



اہل عرب کی یہ عادت تھی کہ جب وہ کسی کو پکارتے یا تعظیم کرنا چاہتے تو نام کے بجائے کنیت سے پکارتے۔ اسی کے مطابق حدیث پاک میں ایک واقعہ وارد ہے کہ ایک شخص نے کسی کو ابو القاسم کہہ کر پکارا، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کی جانب متوجّہ ہوئے، اس شخص نے کہا: میری مُراد آپ نہیں تھے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب کو آپ جیسی کنیت رکھنے سے منع فرمایا، تا کہ التباس نہ ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ منع کرنا آپ کے زمانے تک محدود ہے، خواہ صرف آپ کی کنیت رکھی جائے یا ساتھ میں آپ کا نام مبارک بھی رکھا جائے۔ اس سلسلے میں متعدد اقوال شارحین نے ذکر کیے ہیں۔

"مَنْ رَآنِيْ فِي المنَامِ"...... مطلب یہ ہے کہ جس کے خواب کا تعلق مجھ سے ہو وہ صحیح تعلق ہے، یعنی جس کے خواب کا تعلق اس کے اعتقاد کے مطابق مجھ سے ہو تو صحیح اور سچا خواب ہے۔ صاحب القوت نے یہی تشریح فرمائی ہے۔ اور

جان لیں کہ آپ ﷺ کی زیارت اور اس حدیث کی مُراد میں اختلاف ہوا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ حدیث خاص ہے اس صورت کے ساتھ کہ جب آپ ﷺ کو آپ ہی کے حلیۂ مبارکہ میں دیکھے، اِن حضرات نے آپ ﷺ کے حلیۂ مبارکہ کے مختلف اطوار کا بھی اعتبار کیا ہے اور بال کے برابر بھی فرق کو قبول نہیں کیا، چنانچہ اگر دیکھنے والے نے آپ ﷺ کو بچپن کی حالت میں دیکھا ہو تو آپ ﷺ کے بچپن کے حُلیے کے مطابق ہونا ضروری ہے، یہی حکم جوانی اور بڑھاپے کے حُلیے کا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الرؤیا میں ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ آپ خواب دیکھنے والے سے آپ ﷺ کے اس حلیۂ مبارکہ کے بارے میں پوچھتے تھے جس حُلیے میں اس نے آپ کو دیکھا ہو، یہ اِس بات کی دلیل ہے کہ حلیۂ مبارکہ کے مختلف اطوار کا آپ اعتبار کرتے تھے، یہ جماعت قلیل ہے۔

بعض حضرات عموم کے قائل ہیں کہ خواب میں کسی بھی حُلیے میں آپ ﷺ کی زیارت ہو تو جب دیکھنے والے کا اعتقاد یہ ہو کہ اس نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا ہے تو مرئی آپ ﷺ ہی ہوں گے، اِن حضرات نے آپ ﷺ کے دیکھے ہوئے حُلیے اور اصل حُلیے کے درمیان مطابقت کو ضروری نہیں قرار دیا ہے، پہلی جماعت نے ایک طرف رویت نبی ﷺ کے باب میں تنگی سے کام لیتے ہوئے مختلف قیود لگائیں تو دوسری طرف خواب کے اقوال کے بارے میں وسعت سے کام لیا، جب کہ جمہور نے رویت کے معاملے میں وسعت سے کام لیا تو خواب کے اقوال کے بارے میں تنگی دِکھائی، لیکن تمام حضرات کے نزدیک یہ بات طے ہے کہ اِن اقوال کو شریعت پر پرکھا جائے گا، اگر شریعت کے موافق ہوں تو قبول ہوں گے، ورنہ نہیں۔

خواب میں سنے گئے آپ ﷺ کے اقوال کا حکم:

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ذکر فرمائی ہے وہ بہت مضر ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے جس بات کا ذکر فرمایا ہے وہ محض اپنی منامی رویت کے بارے میں ہے، ہمیں یہ نہیں فرمایا ہے کہ وہ خواب دیکھنے والے سے کچھ فرمائیں گے اور اس سے بات بھی کریں گے، چنانچہ جو چیز نبی کریم ﷺ سے بحالت بیداری ثابت ہو وہ منامی چیز کی وجہ سے ترک نہیں کی جائے گی۔

نیز سونے والے کو آپ ﷺ کے کلام اور اُن مرتّب صورتوں کے کلام کا پختہ یقین نہیں ہوتا، اور یہ صورت آنکھوں سے دیکھی جانے والی نہیں ہوتی بلکہ منامی خواب ہوتا ہے جس کی حقیقت سے اکثر لوگ ناواقف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے

ان کا اعتبار ضروری نہیں، لیکن جب خواب کی بات شریعت کے کسی ظاہری حکم کے خلاف نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صورتِ مبارکہ یا صورتِ مثالیہ کے ادب کے تقاضے سے اس پر عمل کرنا بہتر ہے، ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ بات واقعی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمائی ہے اور نہ ہی یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس خواب دیکھنے والے کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مخاطب بنایا ہے اور نہ آپ اپنی جگہ سے منتقل ہوئے اور نہ ہی قطعاً خواب دیکھنے والے نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علم کا احاطہ کیا ہے، یہ تو صرف اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے جسے وہی جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رویت نصیب فرمائی۔ مزید تفصیل کے لیے علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ کی ''شرح منہاج السنۃ'' دیکھ لیں۔

حکایت:

اس سلسلے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حکایت ذکر فرمائی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تم شراب پیو، شیخ علی متقی رحمۃ اللہ علیہ اس وقت بقید حیات تھے، آپ حنفی المسلک ہیں، ''مجمع بحارالانوار'' کے مصنّف علّامہ محمد طاہر پٹنی رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ ہیں، یہ بھی حنفی ہیں جیسا کہ آپ نے خود ایک قلمی رسالے میں اس کی صراحت فرمائی ہے، مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ نے غلطی سے آپ کو شافعیہ میں شمار فرمایا ہے، آپ کے استاذ شیخ علی متقی رحمۃ اللہ علیہ کی اہم تصنیفات میں سے ''کنز العمال'' بھی ہے جو علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی ''جمع الجوامع'' کی ترتیب کے مطابق ہے۔ تو شیخ علی متقی رحمۃ اللہ علیہ نے جواب میں فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ ارشاد فرمایا کہ تم شراب مت پیو، لیکن شیطان نے تم پر اشتباہ ڈال دیا، نیز نیند میں حواس بھی مختل ہوتے ہیں، تو جس طرح بیداری میں یہ ممکن ہے کہ کسی خارجی سبب سے یا اپنی کسی وجہ سے سننے والا کوئی ایسی بات سنے جو کہنے والے کی بات سے بالکل برعکس ہو اسی طرح نیند میں بدرجۂ اولیٰ اس کا احتمال ہے۔ اور اِس پر دلیل یہ ہے کہ تم شراب پیتے ہو، تو اُس خواب دیکھنے والے نے اقرار کرتے ہوئے عرض کیا کہ ہاں، میں شراب پیتا ہوں۔

میرے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو "اِشْرَبِ الخَمْرَ" فرمایا وہ اس خواب دیکھنے والے کی حالت قبیحہ پر تعریض ہے، یہ مفہوم متکلم کے لہجے اور اس کی کیفیتِ تکلم سے سمجھا جا سکتا ہے، ایک ہی لفظ کبھی اپنے معنیٰ حقیقی پر محمول ہوتا ہے اور کبھی تعریض پر، پھر تعریض کبھی قولی ہوتی ہے تو کبھی فعلی، جو قرائن سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اِس جماعت کا کہنا ہے کہ خواب میں دیکھا ہوا حُلیہ رائی کی حالت کا ترجمان ہوتا ہے، اگر رائی کی حالت نیک ہو تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اچھے حُلیے میں دیکھتا ہے، ورنہ اسے دوسری حالت میں دِکھائی دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں بھی ایک حکایت ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ کو خواب میں اِس حال میں دیکھا کہ آپ کے سرمبارک پر انگریزی ٹوپی ہے، خواب دیکھنے والا اس سے گھبرا گیا، اس نے حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کو خط لکھا، تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے جواباً تحریر فرمایا کہ یہ دین اسلام پر نصرانیت کے غلبے کی جانب اشارہ ہے۔

پھر تحقیق یہ ہے کہ نبی پاک ﷺ کی رویت آپ کی عین ذات کی رویت ہی میں منحصر نہیں ہے، کیوں کہ کسی بھی شخص کو دیکھنے کے احوال مختلف ہوتے ہیں، بسا اوقات ہم زندہ لوگوں میں سے کسی شخص کو دیکھتے ہیں لیکن اسے ہماری رویت کا علم نہیں ہوتا، اگر خواب میں دیکھی ہوئی چیز خارج میں موجود چیز کا عین ہو تو اس کا شعور ہونا چاہیے، لہٰذا خواب میں دکھائی دینے والی صورت اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیدا کی گئی اصل مرئی کی ایک صورتِ مثالیہ ہوتی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کی صورت وروحانیت کے مانند ایک حقیقت پیدا فرماتے ہیں جو ہمیں دِکھائی دیتی ہے اور ہم میں اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ خطاب کی قدرت پیدا فرماتے ہیں، اور کبھی آپ ﷺ کی روحِ مبارک خود بدنِ مثالی کے ساتھ ہوتی ہے، پھر یہ رویت بحالت بیداری بھی ہوتی ہے جیسے کہ نیند میں ہوتی ہے۔

آپ ﷺ کی زیارت بحالت بیداری بھی ممکن ہے:

میرے نزدیک جس کو اللہ تعالیٰ بحالت بیداری نبی پاک ﷺ کی رویت نصیب فرمائے تو یہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ آپ کو بائیس مرتبہ حضورِ اکرم ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی، آپ نے کچھ احادیث کے متعلّق آپ ﷺ سے دریافت کرکے آپ ﷺ کی تصحیح کے بعد انھیں صحیح قرار دیا، آپ زاہد ومتقی تھے اور اپنے بعض مشہور معاصرین پر کلام کرنے میں بہت متشدد تھے۔

علّامہ شاذلی رحمۃ اللہ علیہ نے بادشاہِ وقت سے اپنی کسی ضرورت کے بارے میں سفارش کے لیے علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کو خط لکھا، بادشاہ علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی عزّت کرتا تھا، علّامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے سفارش کرنے سے انکار کردیا اور فرمایا: میں سفارش نہیں کروں گا، اس لیے کہ اس میں میرا اور پوری اُمّت کا نقصان ہے، کیوں کہ مجھے متعدد مرتبہ نبی پاک ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی ہے، میں اپنے دِل میں یہی بات پاتا ہوں کہ بادشاہوں کے دروازوں پر نہ جاؤں، اگر میں ایسا کروں گا تو ممکن ہے کہ آپ ﷺ کی زیارتِ مبارکہ سے محروم ہوجاؤں، لہٰذا میں اُمّت کے بڑے خسارے کے بجائے آپ کے چھوٹے سے نقصان کو گوارا کرلیتا ہوں۔

نیز علّامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ آپ کو نبی کریم ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی اور آپ ﷺ کے پاس

اپنے آٹھ ساتھیوں سمیت بخاری شریف پڑھی، پھر اُن آٹھ ساتھیوں کے نام بھی ذکر فرمائے ہیں جن میں سے ایک حنفی تھے، اور ختم بخاری کے وقت جو دعا پڑھی تھی وہ بھی لکھی ہے۔ لہٰذا بیداری کی حالت میں بھی رویت ثابت ہے، اس کا انکار کرنا جہالت ہے۔

پھر مسلم شریف کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فَسَيَرَانِيْ فِيْ اليَقَظَةِ"، شاید یہ الگ حدیث ہے اور مضمون بھی الگ ہے جو نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ پر منحصر ہے، اس میں خواب میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کرنے والے کے لیے شرفِ صحابیت حاصل ہونے کی بشارت ہے، لیکن راوی کو اس میں شک ہے کہ "فَكَأَنَّمَا رَآنِيْ" فرمایا ہے، جس کی وجہ سے تردّد ہو گیا کہ یہ دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں یا ایک ہی حدیث ہے۔

علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دوسری زیادتی بھی نقل فرمائی ہے: "فَإِنِّيْ أُرَىٰ فِيْ كُلِّ صُوْرَةٍ" میں ہر شکل میں دِکھائی دیتا ہوں۔ یہ زیادتی پہلی جماعت کے موقف کے خلاف ہے، اس لیے کہ یہ عموم کی جانب مشیر ہے، کسی خاص حُلیے کی تخصیص نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بخاری کی حدیث کا ظاہر پہلی جماعت کے موقف کی تائید میں ہے، خصوصاً جب کہ روایت کے الفاظ یہ ہوں: "فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَكَوَّنُنِيْ"، اِس صورت میں اُس زیادتی کے ظاہری معنیٰ مُراد نہ لینا اولیٰ ہے، کیوں کہ وہ بخاری کی حدیث کے درجے کی نہیں ہے، میرے نزدیک اس کی تشریح ایک استبعاد کو دور کرنا ہے کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جب خواب میں زیارت ہو تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ہوتے ہیں، شیطان آپ کی شباہت اختیار نہیں کر سکتا، تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں متعدد لوگوں کو مختلف جگہوں میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت ہو؟ تو اِس زیادتی کے ذریعے اس کا جواب ہوگا کہ یہ اس وجہ سے ممکن ہے کہ ہر صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت ہوتی ہے، اب یہ احتمال کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صورتِ مثالیہ ہے یا آپ کی عین ذاتِ مبارکہ ہے؟ تو یہ خواب دیکھنے والے کے تابع ہے کہ کبھی صورتِ مثالیہ دِکھائی دیتی ہے اور کبھی بعینہٖ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت ہوتی ہے۔

خواب کی اقسام:

جان لیں کہ عامۃً خواب کے بارے میں جو احادیث ہیں ان کی بنیاد دو طرح کی تقسیم پر ہے، ایک وہ خواب جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دِکھایا جائے۔ اور دوسرا شیطان کی جانب سے۔ علماء نے اس کی تشریح فرمائی ہے کہ خواب کا ظاہر اگر اچھّا ہو تو وہ من جانب اللہ ہے اور اس کی تعبیر معلوم کی جائے، اور اگر بُرا خواب ہو تو یہ شیطان کی جانب سے ایک قسم کی

پریشانی ہے، جس کی تعبیر معلوم نہیں کی جائے گی، جیسا کہ حدیث میں حکم ہے۔

بعض احادیث سے تین طرح کی تقسیم معلوم ہوتی ہے: (۱) حدیث النفس (۲) شیطان کی جانب سے خوفزدہ کرنا (۳) بشارت من جانب اللہ۔ ایک طویل مدّت تک میرا خیال یہی تھا کہ حدیث الباب دوطرح کی تقسیم پر مبنی ہے، لہٰذا جب خواب کا شیطان کی جانب سے ہونا منتفی ہوجائے تو یہ متعین ہوجائے گا کہ خواب اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے، اور "فَقَدْ رَآنِي" سے یہی مُراد ہے، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت صحیح و برحق ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے کروائی گئی ہے، کیوں کہ اِس میں شیطان کا دخل اس وجہ سے منتفی ہوگیا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صورت اختیار نہیں کرسکتا۔

رہا یہ کہ دِل میں اس بات کا گزر ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا ہے یا بار بار آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خیال کی وجہ سے آپ کی صورت کا ذہن میں نقش ہوجانا تو یہ دونوں امر مصداقِ حدیث سے خارج ہیں، لہٰذا یہ دونوں شرط کے ماتحت داخل نہیں ہیں جیسا کہ جزا کے ماتحت بھی داخل نہیں، اگرچہ خارج میں دونوں واقع ضرور ہیں۔ اور صورت کے نقش ہوجانے اور دِل پر گزرنے میں فرق ہے، صورت کے نقش ہوجانے میں رویت متحقق ہوتی ہے اگرچہ یہ رویت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تصوّر کی وجہ سے ہوتی ہے، جب کہ دِل پر گزرنے میں رویت نہیں ہوتی، صرف یہ خیال گزرتا ہے کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا ہے۔

پھر ایک وقت کے بعد میرے سامنے یہ بات منکشف ہوئی کہ حدیث الباب تین طرح کی تقسیم پر مبنی ہے، اور حدیث میں صراحت صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رویت میں شیطان کا دخل نہ ہونے کی ہے، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رویت حدیث النفس کے طور پر ہو، اِس صورت میں "فَقَدْ رَآنِي" کے معنیٰ ہوں گے کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت اللہ تعالیٰ کی جانب سے کروائی جائے گی اور کبھی زیارت حدیث النفس کے طور پر ہوگی، چنانچہ یہ دونوں احتمال حدیث کے مصداق کے تحت داخل ہوں گے۔ جب کہ پہلی تشریح کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت صرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہونا طے ہے، خواہ اس زیارت میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ بعینہٖ دِکھائی دے یا آپ کی صورتِ مثالیہ نظر آئے۔ اب مسئلہ بالکل واضح ہوگیا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ زیارتِ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حدیث النفس کے طور پر ہو۔

اب چوتھا احتمال باقی رہا، وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رویت کا دِل پر گزر ہو، یہ حدیث کے مصداق سے مطلقاً خارج ہے، کیوں کہ یہ رویت ہے ہی نہیں، لہٰذا یہ شرط میں داخل نہیں، تو جزا میں بھی کیسے داخل ہوگی؟ کیوں کہ "فَقَدْ رَآنِي" اس شخص پر صادق آئے گا جس پر شرط "مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ" صادق آئے، اور صرف دِل پر گزر ہونا رویت ہی نہیں ہے۔

اسی طرح علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کو رویت سے خارج فرمایا ہے۔ حاصل یہ کہ ایک مدّت کے بعد مجھے سمجھ میں آیا کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رویت کا حال تین قسموں پر ہے، جیسا کہ عام خواب بھی تین قسموں کے ہوتے ہیں، حالانکہ پہلے میرا

خیال یہ تھا کہ رویت کا حال دو قسم کا ہے۔ الغرض آپ ﷺ کی زیارت کبھی بطورِ عنایت ہوتی ہے، جو سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اور یہ رویت کبھی آپ کی صورتِ مثالیہ کی ہوتی ہے، بعینہٖ آپ کی ذات کی نہیں، اور یہ دونوں صورتیں اس حدیث کے مصداق میں داخل ہیں، اور صرف آپ ﷺ کی صورت کا دِل میں خیال آنا تو اسے علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے رویت سے خارج فرمایا ہے۔

حدیث النفس کی حقیقت:

رہا حدیث النفس تو وہ رویت میں داخل ہے، جیسا کہ اخیر میں بیان ہوا۔ میں نے اس تشریح کو اس لیے پسند کیا ہے کہ حقیقت اسی طرح ہے، تو جب الفاظ کی تشریح واقع کے مطابق ممکن ہے تو وہی اولیٰ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بار بار کسی شیئ کا خیال آنے اور اس میں منہمک ہونے کی وجہ سے قوتِ خیالیہ انسان کے نفس میں اس چیز کی ایک شکل پیدا کر دیتی ہے، یہ نفس ہی کا تصرف ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے ملک میں کہاوت مشہور ہے کہ ''بلّی کے خواب میں چھیچھڑے'' چوں کہ بلّی اسے پسند کرتی ہے اور وہی اس کا شغل ہوتا ہے، حتیٰ کہ اس کے ذہن سے اس کی شکل اوجھل نہیں ہوتی، تو اسے بیداری کی طرح نیند میں بھی لحم ہی دکھائی دیتے ہیں، یہی حال اس بندے کا بھی ہوتا ہے جو حبِ نبوی میں مستغرق ہو، آپ ﷺ ہی کے ذکر و فکر میں مست رہتا ہو اور بیداری کی حالت میں وہ آپ ﷺ ہی کے تصوّر میں منہمک ہو تو بسا اوقات اسے نیند میں بھی وہی صورت نظر آتی ہے جس میں اس کا دِل بیداری کی حالت میں مشغول تھا، یہ ایک امر ممکن ہے بلکہ واقع ہے، یہ بھی دیکھنے والے کے لیے ایک طرح کی بشارت ہے، اگرچہ اس خیال کی کوئی حقیقت خارجیہ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ ایک بابرکت حالت ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ نبی پاک ﷺ کی زیارت کبھی تو من جانب اللہ بطورِ کرامت ہوتی ہے، جو مؤمن کے لیے حقیقۃً خوش خبری ہے، اور کبھی آپ ﷺ کی زیارت حدیث النفس کے طور پر ہوتی ہے، یہ بھی ایک طرح کی بشارت ہے، اگرچہ ضعیف ہی سہی، یہی وجہ ہے کہ حدیث النفس والی رویت نیک و بد دونوں طرح کے بندوں کو ہوتی ہے، اگر اِس کے ساتھ عنایت خداوندی بھی ہو تو پھر یہ اعلیٰ درجہ ہے، بہر حال شیطان کی جانب سے خوابِ پریشاں کے طور پر آپ ﷺ کی رویت ممکن نہیں، ہاں یہ عام خواب میں ممکن ہے۔ مجدِدِ الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی، آپ کے بعد شیخ مرزا مظہر جانِ جاناں اور شاہ رفیع الدین صاحب رحمہم اللہ تمام کی یہی تحقیق ہے، یہ تمام حضرات رویت خیالیہ کے بھی قائل تھے۔ میں پورے یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ پختہ اور واقع کے مطابق موقف ہے۔ واللہ اعلم۔

٤٠ - بَابُ كِتَابَةِ العِلْمِ

١١١ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَّامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُطَرِّفٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟" قَالَ: "لَا، إِلَّا كِتَابُ اللهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ مَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيفَةِ". قَالَ: قُلْتُ: "فَمَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيفَةِ؟" قَالَ: "الْعَقْلُ، وَفَكَاكُ الْأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ".

ترجمہ: یہ باب علم کی بات لکھنے کے بیان میں ہے۔

حضرت ابوجحیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ ''کیا آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟'' فرمایا: ''نہیں، سوائے کتاب اللہ کے، یا وہ فہم جو کسی مردِ مؤمن کو (من جانب اللہ) عطا ہوتی ہے، یا جو کچھ اس صحیفے میں ہے، روای فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا: ''اِس صحیفے میں کیا ہے؟'' تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''دیت، قیدیوں کی رہائی کے مسائل اور یہ ہے کہ کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔''



عہدنبوی میں جمع قرآن:

جان لیں کہ عہدِ نبوی میں صرف جمع قرآن کا اہتمام تھا، حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی توجّہ احادیث کو جمع کرنے کی جانب مبذول نہیں ہوئی تھی، بلکہ وہ حضرات احادیث کو زبانی یادرکھتے تھے، اگر ممکن ہوتا تو بعینہٖ الفاظ کو یادرکھتے، ورنہ اصل مُراد باقی رہے اس طرح مفہوم کو یادرکھتے تھے۔

پھر قرآنِ کریم جو متفرق تھا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کو جمع فرمایا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں اس کی نقلیں بنوائیں۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان تمام قرائتوں کو جمع فرمایا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سامنے آخری دور کے وقت پڑھی تھیں، اور قرآن کے نسخے مختلف علاقوں میں روانہ فرمائے۔ اور صحابۂ کرام

رضی اللہ عنہم کے پاس جو مختلف قراءات تھیں انھیں جلانے کا حکم فرمایا، تاکہ لوگ قرآن کے بارے میں انتشار کے شکار نہ ہوں۔

کتابتِ حدیث کا حکم:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کتابت حدیث سے منع کرنا بھی ثابت ہے اور بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو آپ کی طرف سے کتابت حدیث کی اجازت بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے علاوہ کسی کو مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہوں یہ میں نہیں جانتا، اس لیے کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ حدیث کو لکھتے تھے، جب کہ میں نہیں لکھتا تھا۔'' الغرض حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث کو ایک کتاب میں جمع فرمایا جس کا نام انھوں نے "الصحيفة الصادقة" رکھا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل فرمایا ہے کہ آپ نے بھی احادیث کو جمع کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اور اِس سلسلے میں آپ نے ایک مہینے تک استخارہ فرمایا، پھر آپ کی رائے یہ بنی کہ احادیث کو جمع نہ کیا جائے، آپ نے فرمایا کہ میں نے ایک قوم کے بارے میں سنا جن پر آسمانی صحیفہ نازل ہوا تھا، وہ لوگ اپنے نبی کی احادیث لکھنے میں منہمک رہے اور صحیفے سے غفلت برتی، جس سے وہ ضائع ہوگیا۔ اس لیے آپ نے یہ مناسب سمجھا کہ احادیث کو جمع نہ کیا جائے۔

علم حدیث میں سب سے پہلی تصنیف:

تابعین میں سب سے پہلے علم حدیث میں تصنیف امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی جس میں آپ نے سِیَر ومغازی کو جمع فرمایا، پھر عبدالملک کے زمانے میں ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ نے تصنیف فرمائی۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا میں مرفوع روایات اور آثار کو جمع فرمایا، پھر امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے مرفوع روایات کو آثار سے الگ فرمایا، لیکن صحیح اور غیر صحیح کے مابین تمیز کرنا باقی تھا، حتیٰ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح وغیر صحیح کے مابین تمیز کرتے ہوئے صحیح بخاری تصنیف فرمائی، جس کے بارے میں کہا گیا کہ "أَصَحُّ الكُتُبِ بَعْدَ كِتَابِ الله" (کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب) پھر علماء مسلسل اپنے ذوق کے مطابق مختلف کتابیں لکھتے رہے جو ہم دیکھ رہے ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں احادیث کو جمع کرنا اگرچہ بادی النظر میں اچھا شمار ہوتا تھا لیکن اس وقت پسندیدہ بات یہی تھی کہ احادیث کی تدوین قرآن کی طرح نہ ہو، نہ قرآن کی طرح اسے زبانی یاد کیا جائے، نہ قرآن کی طرح اسے حتمی قرار دیا جائے، نہ اس کے الفاظ کے بارے میں غایت درجے کا اہتمام کیا جائے اور نہ ہی اس سے اختلاف وشبہات وغیرہ کو ختم کر دیا جائے، بلکہ مطلوب یہ تھا کہ احادیث ثانوی درجے میں باقی رہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش ہو، علماء وفقہاء

کے غور وفکر اور محدثین کی بحث کی بھی گنجائش رہے، تا کہ لوگوں کے لیے دین پر عمل کرنا آسان ہو اور ہر طرح سے وسعت باقی رہے، چنانچہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سچ فرمایا کہ ''دین آسان ہے۔'' پھر میں نے ''الاسماء والصفات'' میں امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا ایک اثر دیکھا، اس میں آپ نے وحی کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ وحی کی صرف ایک ہی قسم لکھی جاتی تھی، جس سے مجھے معلوم ہو گیا کہ عہدِ نبوی میں اصل مسئلہ ایک خاص نوع (قرآن) کو قلمبند کرنے کا تھا، لہٰذا کتابت حدیث کا معمول نہ ہونا محض کوئی اتفاق نہیں تھا۔

کیا مسلمان کو کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا؟

"وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ"......ائمہ ثلاثہ نے اس کا ظاہری معنیٰ مُراد لیتے ہوئے فرمایا کہ مسلمان کو کسی بھی کافر حربی یا کافر ذمّی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ذمّی کے باب میں اختلاف ہے، آپ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو ذمّی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ داود ظاہری اور ابوبکر ضحاک رحمہما اللہ نے کتاب الدیات میں یہی رجحان ظاہر کیا ہے، ابوبکر ضحاک رحمۃ اللہ علیہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کچھ ہی زمانے بعد کی شخصیت ہے۔

میرا کہنا ہے کہ مستامن (دارالاسلام میں امن لے کر رہنے والے) کا بھی یہی حکم ہے کہ اسے مستامن کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اگرچہ فقہ کی کچھ عباتوں سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے لیکن مذہب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

ائمہ ثلاثہ نے حدیث پاک "لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ" کو دلیل بنایا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں نقل فرمایا ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ آپ ذمّی کے بدلے میں مسلمان کو قتل کرنے کے قائل ہیں، حالانکہ حدود تو شبہات کی وجہ سے معاف ہو جاتی ہیں، اور اس سے قوی شبہ کیا ہو سکتا ہے کہ مسلمان کو ذمّی کے بدلے میں قتل کیا جائے؟ جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''کسی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔'' چنانچہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے رجوع فرما لیا اور فرمایا کہ گواہ رہنا! میں نے اِس مسئلے سے رجوع کر لیا ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کا جواب دیا ہے کہ کافر سے مُراد حربی ہے، ذمّی نہیں، اس پر دلیل حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: "وَلَا ذُوْ عَهْدٍ فِيْ عَهْدِهٖ". اس کی شرح یہ ہے کہ کسی بھی مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا اور کسی ذمّی کو بھی اس کے عہدِ ذمّہ کے دوران کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اِس صورت میں کافر سے مُراد حربی ہی ہوگا، تا کہ ذمّی اور کافر کا تقابل قائم رہ سکے۔

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں دو ٹکڑے ہیں، پہلا ٹکڑا قصاص کے حکم کے بارے میں ہے کہ کسی بھی کافر یا ذمّی

کو قتل کرنے کی وجہ سے مسلمان کو قصاص میں قتل نہیں کیا جا سکتا، اور دوسرے ٹکڑے میں قصاص کا حکم نہیں ہے بلکہ معاہد کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگرچہ اس کے قتل کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا لیکن پھر بھی اس کا قتل کرنا حرام ہے، لہٰذا کسی بھی ذمّی کو عہدِ ذمّہ میں قتل نہ کیا جائے۔ جیسا کہ ترمذی کی ایک روایت میں ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

"أَلَا! مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهِدًا لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَقَدْ أَخْفَرَ بِذِمَّةِ اللهِ، فَلَا يُرَحْ رَائِحَةَ الجَنَّةِ". (سنن الترمذي / الرقم: ۱۴۰۳)

''خبردار! جس نے کسی معاہد کی جان لے لی جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے ذمّے میں تھا تو اس نے اللہ تعالیٰ کے عہد کو توڑا ہے، لہٰذا وہ جنّت کی بو بھی محسوس نہیں کر پائے گا۔''

یہ حدیث معاہد کو قتل کرنے کی حُرمت بیان کر رہی ہے، قصاص کے بیان میں نہیں ہے، اسی طرح حدیث کا دوسرا ٹکڑا (وَلَا ذُوْ ذِمَّةٍ فِيْ ذِمَّتِهِ) ذمّی کے قتل کی حرمت بیان کرنے کے لیے ہے، ماقبل سے مربوط نہیں ہے۔ اِس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ مسلمان کسی بھی حال میں کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا، خواہ وہ کافر حربی ہو یا ذمّی، رہی بات ذمّی کی تو اسے بھی قتل نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس کو قتل کرنا حرام ہے۔ چنانچہ حدیث کی مُراد وہ نہیں ہے جو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمائی ہے۔ اور اب بھی تردّد باقی ہے۔

علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث دورِ جاہلیت کے خون اور انتقام کے بارے میں وارد ہوئی ہے، مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے اسلام لانے کے بعد اسے کسی بھی ایسے کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا جس کو زمانۂ جاہلیت میں قتل کیا ہو، لہٰذا اسلام کے بعد جاہلیت کے دعوے مسموع نہیں ہوں گے۔

میری رائے میں یہ بہت عمدہ کلام ہے، کیوں کہ یہ فتح مکہ کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو خطبہ دیا تھا اس کا ایک حصّہ ہے، اور اِس مسئلے کا اعلان ہی مقام ومحل کے مناسب ہے، بخاری شریف میں ایک اور حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، علماء نے اس حدیث کی یہی تشریح بیان فرمائی ہے، اس حدیث کا مضمون اس طرح ہے:

"أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللهِ ثَلَاثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ، وَمُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَهُ". (صحيح البخاري / الرقم: ۶۸۸۲)

''اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض تین قسم کے لوگ ہیں: ایک حرم پاک میں بے دینی پھلانے والا، دوسرا اسلام میں جاہلیت کے طور وطریق کو چاہنے والا، تیسرا کسی کے ناحق خون کا مطالبہ کرنے والا۔''

علماء فرماتے ہیں کہ یہ جاہلیت کے خون کے بارے میں ہے، چنانچہ بعید نہیں کہ یہ حدیث بھی جاہلیت کے خون کے بارے میں ہو، جیسا کہ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔

میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ ذمّی کی جان کی حفاظت اس کے مسلمانوں سے کیے ہوئے معاہدے کی وجہ سے ہے کہ اس نے اپنے جان و مال کی حفاظت ہی کا معاہدہ کیا ہے، ترمذی کی روایت میں ہے کہ ان کے لیے وہی حقوق ہوں گے جو ہمارے لیے ہیں اور ان پر وہی حقوق واجب ہوں گے جو ہم پر واجب ہیں، لہٰذا معاہدہ ذمّی کے جان و مال اور عزّت و آبرو کی حفاظت ہی کا ہے، پھر اگر کوئی مسلمان اسے قتل کرے تو گویا اس نے مسلمانوں کے عہدِ ذمّہ کو توڑا اور ان پر زیادتی کی، تو یہ مسلمانوں کے معاہدے کو توڑنے والا شمار ہوگا، اس لیے کہ مسلمانوں نے اُس ذمّی سے اسی بات کا معاہدہ کیا تھا کہ اُس کا خون بھی مسلمانوں کے خون کی طرح محفوظ رہے گا، لہٰذا اگر ذمّی کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے تو معاہدے کا کوئی مطلب ہی نہیں رہے گا، تو مسلمان کو قتل کیا جانا ذمّی کے اس معاہدے کی وجہ سے ہوگا، اصالۃً نہیں، گویا مسلمان کو ذمّی کے بدلے میں قتل کرنا عہدِ ذمّہ کے تقاضے کے مطابق ہے۔ اس صورت میں پہلے جملے کا مطلب ہوگا کہ مسلمان اور ذمّی کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اس عبارت میں لفظ ذمّی کو بڑھانا صرف اس کے حکم کو بیان کرنے کے لیے ہے، اس لیے کہ عقد ذمّہ کے بعد وہ دنیوی امور میں مسلمانوں کے احکام میں داخل ہوجاتا ہے، لفظ ''ذمّی'' کو یہاں مقدّر نہیں مانا گیا ہے کہ اِسے تاویل کہا جا سکے۔ اور دوسرے جملے کا مطلب وہی رہے گا جو دیگر حضرات نے بیان کیا ہے۔ بایں طور اس حدیث کی شرح میں موافقت کے ساتھ یہ جواب بن جائے گا۔ اور اسی سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ پر وارد اشکال کا جواب بھی واضح ہوگیا کہ آپ کو یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ مسلمانوں کا ذمّہ توڑ کر حفاظت کو ختم کر دینے کی وجہ سے مسلمان کو ذمّی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا، اصالۃً نہیں۔

میرے پاس ایک دوسرے طریقے سے بھی جواب ہے جو کسی نے بیان نہیں کیا، جس کے لیے ایک مقدمّے کی تمہید ضروری ہے، وہ یہ کہ بیت اللہ قبیلۂ جرہم کے ماتحت تھا جن میں حضرت اسماعیل علیہ السلام نے نکاح فرمایا تھا، پھر ایک زمانے تک ان کی نسل میں رہنے کے بعد بیت اللہ خزاعہ کے قبضے میں چلا گیا، یہ لوگ قریشی نہیں تھے، کیوں کہ قریش کا لقب قصی سے شروع ہوا، اور خزاعہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ مضر تھے یا نہیں؟ پھر جب قریش نے بیت اللہ کی ذمّے داری سنبھالی تو انھوں نے خزاعہ کو نکال دیا تو وہ لوگ مکہ کے اطراف میں بھاگ کر آگئے اور وہیں رہنے لگے، اِس سے معلوم ہوا کہ قریش اور خزاعہ کے درمیان ایک لمبے زمانے سے دشمنی تھی، پھر جب صلح حدیبیہ ہوئی تو بنوخزاعہ نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ معاہدہ کرلیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ان کے ساتھ رضاعی رشتہ تھا، جب کہ بنوبکر یا بنولیث (راوی کو شک

ہے) قریش کے ساتھ ہو گئے۔

اس پر ایک زمانہ گزر گیا، حتیٰ کہ بنوخزاعہ اور قریش کے حلیف بنوبکر کے درمیان جنگ بھڑک اٹھی، قریش نے معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اپنے حلیف بنوبکر کی مدد کی اور بنوخزاعہ کے ایک شخص کو قتل کر دیا، تو خزاعہ کا ایک وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا جس کی خبر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی آمد سے پہلے ہی دی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وضو کرتے ہوئے یہ فرما رہے تھے کہ میں خزاعہ کی مدد کروں گا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دریافت کیا کہ اللہ کے رسول! آپ کس کے ساتھ بات فرما رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: خزاعہ کا وفد آ رہا ہے، پھر جب انھوں نے آ کر اپنا قصّہ سنایا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں نصرت کا وعدہ فرمایا اور آپ نے دس ہزار صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو ساتھ لے کر قریش کے خلاف طلوعِ آفتاب سے غروب تک جنگ کی، یہی وہ وقت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے حرم کو حلال رکھا گیا، پھر جب مکہ فتح ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے امن کا اعلان فرمایا۔

بنوبکر یا بنولیث کا ایک شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آ رہا تھا، جس کے بارے میں پتا نہیں تھا کہ وہ اسلام قبول کرنے کے لیے آ رہا ہے یا کسی اور ارادے سے؟ بنوخزاعہ نے اپنی زمانۂ جاہلیت کی عادت کے مطابق اسے اپنے مقتول کے بدلے میں قتل کر دیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جب یہ خبر ملی تو آپ غضب ناک ہو کر اپنی سواری پر نکلے اور خطاب فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے قتل یا ہاتھی (کے لشکر) کو روک دیا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِس لفظ (قتل یا فیل) کو اسی طرح شک پر محمول کرو، میں نے اپنے شیخ سے اسی طرح سنا ہے، یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو بھی کسی کو قتل کرے تو اسے دو اختیار ہوں گے۔

یہ وہ واقعہ ہے جس میں ایک مسلمان نے ذمّی کو قتل کیا، مقتول اگرچہ ذمّی نہیں تھا لیکن وہ اہل ذمّہ کے حکم میں تھا، کیوں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے قتال سے باز رہنے اور عام لوگوں کے لیے امن کا حکم دیا گیا تھا تو یہ مقتول بھی اس امن میں داخل ہو گیا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں صراحۃً قصاص کو ذکر فرمایا ہے، کیوں کہ دو اختیار میں سے ایک قصاص ہی ہے، تو اس حدیث کا موردِ ہمارے مذہب کی تائید میں ہے، جب کہ ائمہ ثلاثہ پر اشکال ہوگا کہ وہ اِس نص کی موردِ حدیث کے خلاف تخصیص کرتے ہیں، موردِ حدیث میں تو ان حضرات کا ثابت کردہ حکم نہیں ہے۔

اس مسئلے میں علمائے اصول کا اختلاف ہے کہ موردِ حدیث کو نص کے حکم سے خارج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا ائمہ ثلاثہ پر موردِ حدیث کے خلاف نص کی تخصیص کا اشکال وارد ہوگا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے باوجود گنجائش کے قصاص نہیں لیا، اس لیے کہ آپ نے اسے عذر قرار دیا، اور یہ موقع بھی

درگزر و چشم پوشی کا تھا، کیوں کہ ابھی امنِ عام کا اعلان ہوا تھا، اتنی مدت نہیں ہوئی تھی کہ امنِ عام کی یہ خبر پھیل کر اطراف کے علاقوں تک پہنچ جائے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ آپ ﷺ نے اسے معاف فرما دیا، اور یہ آپسی رضامندی اور مقدمہ نہ ہونے کی شرط کے ساتھ جائز ہے۔ جیسا کہ ہمارے فقہ میں مذکور ہے کہ قاضی کے لیے مستحب ہے کہ وہ اولاً فریقین کو صلح پر آمادہ کرے، جیسا کہ تحکیم میں ہوتا ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حقوقِ مالیہ میں صلح بہ کثرت کروائی ہے۔ آپ ﷺ نے اِس فتنے کی آگ بجھانے کے لیے اپنی جانب سے دیت ادا فرمائی تھی۔

علاوہ ازیں ترمذی کی کتاب الدیات میں ایک روایت سبب ورود کو شامل ہونے میں اِس سے زیادہ صریح ہے، حضرت ابوشریح کعبی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”إنَّكم معشرَ خزاعةَ قتلتُم هذا الرَّجل من هذيلٍ، وإني عاقلُه، فمن قُتِلَ له قتيل بعد اليوم فأهلُه بين خيرتينِ“ (سنن الترمذي، رقم: ۱۴۰۶) ”اے خزاعہ کی جماعت! تم نے قبیلہ ہذیل کے اِس شخص کو قتل کیا ہے، اور میں اس کی دیت ادا کروں گا، آج کے بعد جس کا بھی کوئی شخص قتل ہو جائے تو مقتول کے رشتے داروں کو دو اختیار ہوں گے۔“ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قصاص لینا ہی اصل تھا، لیکن آپ ﷺ نے ایک مصلحت کے پیشِ نظر چشم پوشی فرمائی۔

پھر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی سے ایک روایت نقل فرما کر اس سے اپنے مذہب پر استدلال فرمالیا، مگر واقدی کا نام ذکر نہیں فرمایا! میں نے کہا: سبحان اللہ، کیا احکامِ فقہ میں واقدی جیسے راوی کی روایت سے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ اگر کوئی حنفی ایسا کرتا تو اس پر ہمیشہ کے لیے دَھبہ لگ جاتا۔

خلاصہ بحث:

اِس پوری گفتگو سے چار جوابات سامنے آتے ہیں:

(۱) پہلا یہ کہ کافر سے مُراد حربی ہے، ذمّی نہیں، دلیل یہ ہے کہ یہاں کافر کے بالمقابل ذمّی کا حکم ذکر کیا گیا ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ حدیث دِمائے جاہلیت کے باب میں ہے۔

(۳) تیسرا یہ کہ حدیث کی صراحت اور عہدِ ذمّہ کی وجہ سے ذمّی جان اور مال کے بارے میں مسلمانوں کے حکم میں شمار ہوگا۔

(۴) چوتھا یہ کہ نبی کریم ﷺ نے مسلمان اور ذمّی کے درمیان اپنے خطبے میں قصاص کا اعلان فرمایا ہے۔ اس کو خوب سمجھ لیں۔

۱۱۲ - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَىٰ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ بِقَتِيلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ، فَأُخْبِرَ بِذٰلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَكِبَ رَاحِلَتَهُ، فَخَطَبَ، فَقَالَ: "إِنَّ اللهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْقَتْلَ، أَوِ الْفِيلَ، شَكَّ أَبُو عَبْدِ اللهِ، وَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ، أَلَا! وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ بَعْدِي، أَلَا! وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، أَلَا! وَإِنَّهَا سَاعَتِي هٰذِهِ حَرَامٌ، لَا يُخْتَلَىٰ شَوْكُهَا، وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إِلَّا لِمُنْشِدٍ، فَمَنْ قُتِلَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يُعْقَلَ، وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ الْقَتِيلِ". فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ: "اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللهِ!" فَقَالَ: "اكْتُبُوا لِأَبِي فُلَانٍ". فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: "إِلَّا الْإِذْخِرَ يَا رَسُولَ اللهِ! فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا". فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِلَّا الْإِذْخِرَ، إِلَّا الْإِذْخِرَ".

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: "يُقَالُ: "يُقَادُ" بِالْقَافِ"، فَقِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ: "أَيُّ شَيْءٍ كَتَبَ لَهُ؟" قَالَ: كَتَبَ لَهُ هٰذِهِ الْخُطْبَةَ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بنوخزاعہ نے اپنے ایک مقتول کے بدلے میں بنولیث کے ایک شخص کو قتل کر دیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اِس کی خبر دی گئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر سوار ہوئے اور خطبہ ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے قتل کو یا فیل (ہاتھی کے لشکر) کو روک دیا ہے، (امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو لفظ قتل یا فیل کے بارے میں شک ہے) اور اہل مکہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کو غالب فرمایا ہے، سن لو! مکہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال تھا اور نہ میرے بعد کسی کے لیے حلال ہوگا، سن لو! میرے لیے بھی دِن کے ایک حصے ہی میں حلال رکھا گیا تھا۔ خبردار! مکہ اب اِس گھڑی سے حرام ہے، نہ اس کے خاردار درخت کو کاٹا جائے اور نہ کسی اور درخت کو کاٹا جائے، اور اس میں گری پڑی چیز کو بھی وہی اٹھائے جو اس کا اعلان کرنے والا ہو، جس کا بھی کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اُسے دو اختیار ہیں، یا تو اسے دِیت دِلائی جائے گی یا قصاص دِلایا جائے گا۔ پھر یمن کے ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ اللہ کے رسول! مجھے یہ (خطبہ) تحریر فرما دیجیے، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں (ابوشاہ) کو لکھ دو، قریش کے ایک شخص نے عرض

کیا کہ اللہ کے رسول! اِذ خر کو مستثنیٰ فرما دیں، اس لیے کہ ہم اسے اپنے گھروں اور قبروں پر اُگاتے ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''سوائے اِذ خر کے، سوائے اِذ خر کے۔''

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "یُقَادُ" قاف کے ساتھ بولا جاتا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کے لیے کیا لکھوایا؟ فرمایا کہ یہ خطبہ لکھوایا۔''

---

١١٣ - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ: أَخْبَرَنِي وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَاهُرَيْرَةَرَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ:"مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ أَكْثَرَحَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ".

تَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث کو یادر کھنے والا نہیں ہے، سوائے ان احادیث کے جو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کے پاس ہیں، اس لیے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

اس کی متابعت فرمائی ہے معمر نے ہمام سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے۔



"وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ بَعْدِي" ...... یہ ایک تکوینی حکم ہے، مستقبل میں اگر مکہ میں کفّار کا غلبہ ہو جائے تو اس کے خلاف شمار نہیں ہوگا، کیوں کہ الجامع الصغیر میں ہے کہ مکہ کو کوئی حلال نہیں کرے گا مگر یہ کہ اہل مکہ خود اسے حلال کر دیں۔

حرم کے لقطہ کا حکم:

"وَلَا تُلْتَقَطُ" ...... یہاں صیغۂ مجہول اختیار فرمایا، کیوں کہ صیغۂ مجہول سِرے سے فعل کی نفی کرتا ہے اس لیے وہ معروف کے مقابلے میں بلیغ ہے۔ اور یہ حرم کے لقطہ کا حکم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے، یعنی جس نے حرم میں لقطہ اٹھا لیا تو اس پر ہمیشہ اس کی شناخت کروانا واجب ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ "إِلَّا لِمُنْشِدٍ". اور ہمارے نزدیک حرم کے لقطہ کا حکم بھی دیگر لقطہ کی طرح ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خصوصاً اس کا ذکر اس کے مہتم بالشان

ہونے کی وجہ سے فرمایا ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کوئی مکہ میں لقطہ کے اعلان کو ضروری اس وجہ سے نہ سمجھے کہ مکہ ایسی جگہ ہے جہاں دنیا بھر سے لوگ جمع ہوتے ہیں، تو اعلان کرنے کا کچھ زیادہ فائدہ نہ ہو، کیوں کہ لوگ اپنے وطن واپس چلے جاتے ہیں، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ میں بھی لقطہ کا اعلان ضروری ہے۔

"فَمَنْ قُتِلَ"......یعنی آج سے مسئلہ اس طرح ہوگا۔ جیسا کہ ترمذی کی صریح روایت گزر چکی، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے اس واقعے میں درگزر فرمانے کی وجہ بھی گزر چکی۔

قتل کی سزا کیا ہے؟

"إِمَّا أَن يُقَادَ"...... یہ قصاص دِلوانے کے معنیٰ میں ہے، "يُقَادَ" یعنی قصاص دِلوایا جائے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے ظاہر کو دلیل بنایا ہے، ان کے نزدیک قتل کی سزا میں اختیار ہے، یا تو قصاص لیا جائے گا یا دِیت لی جائے گی۔ جب کہ ہمارے نزدیک قتل عمد کی سزا صرف قصاص ہے، دِیت کی جانب رجوع اس وقت ہوگا جب آپسی رضامندی ہو، لہٰذا اگر مقتول کے اولیاء نے قصاص کو معاف کر دیا یا خاموش رہے، پھر کچھ وقت کے بعد اگر وہ دِیت کا مطالبہ کرتے ہیں تو انھیں کچھ نہیں ملے گا، مقتول کے اولیاء کے لیے ضروری ہے کہ وہ مجلس ہی میں دِیت کے مال کا ذکر کر دیں جس پر مصالحت ہو۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی صادق آتی ہے، کیوں کہ ہمارے نزدیک بھی قصاص یا دِیت لینا جائز ہے، یہاں قاتل کی رضامندی کا ذِکر اس وجہ سے نہیں ہے کہ اپنی جان کے بدلے میں مال خرچ کرنے پر قاتل کی رضامندی بدیہی بات ہے، البتہ دشواری مقتول کے اولیاء کے دِیت پر رضامند ہونے میں ہوسکتی ہے، کیوں کہ وہ جان کے بدلے میں مال قبول کر رہے ہیں، اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جان مال کے مقابلے میں زیادہ عزیز ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ قاتل کی رضامندی کی شرط ذِکر نہیں کی گئی۔ میں اس باب میں زیادہ غور وخوض نہیں کر رہا ہوں اس لیے کہ یہ فقہ کا باب ہے۔

پھر علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں طویل کلام فرمایا ہے کہ اِس حدیث میں اولیاء کو اختیار نہیں دیا گیا، بلکہ ان کو احسن و اصلح قبول کرنے کا اشارہ کیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مُراد یہ ہے کہ احسن واصلح کو قبول کرلو، رہا یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مقتول کے اولیاء کو اختیار مستقلاً دیا یا پھر قاتل کی رضامندی سے؟ تو یہ بحث حدیث کے موضوع سے دور ہے، مزید تفصیل کے لیے علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ملاحظہ فرمائیں۔

"إِلَّا الإِذْخِرَ"...... یہ ایک قسم کی گھاس ہے جسے مرچیا گندہ کہا جاتا ہے اور پنجابی میں اسے ''کترن'' کہتے ہیں۔ لفظ "الإِذْخِرَ" یہاں استثناء کی وجہ سے منصوب ہے۔ اور ابن مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رفع بھی جائز ہے، جس کی

تقدیر ہوگی: "إِلَّا الإِذْخِرُ، فَإِنَّهُ مُسْتَثْنًى". ''سوائے اِذخر کے کہ وہ مستثنیٰ ہے۔'' اس صورت میں مستثنیٰ پورا جملہ ہوگا۔ جیسے کہ آیت کریمہ میں ہے:

﴿عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ﴾ [الجن:۲۶ - ۲۷]

''وہ اللہ تعالیٰ غیب کو جاننے والے ہیں، سو اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں فرماتے سوائے اس رسول کے جنھیں پسند فرمائیں۔''

اس تشریح سے آیت میں پیش آنے والا اشکال بھی دور ہوجاتا ہے، اور اس پر کلام گزر چکا، شاید غیب کی کچھ باتوں کی اجازت اور استثناء وحی کے ذریعے ہیں۔

معلوم ہونا چاہیے کہ صحیفۂ صادقہ پہلے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس رہا، جیسا کہ ترمذی کے باب الزکاۃ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ صحیفہ تلوار کے غلاف میں تھا، جس میں زکوٰۃ کے متعلق احکام تھے، جیسا کہ بخاری میں بھی ہے، نیز مصنّف ابن ابی شیبہ میں قوی سند سے ایک روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس صحیفے میں احناف کے مذہب کے مطابق مسائل زکوٰۃ تھے، مگر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جب اس صحیفے کے احکام کو جمع فرمایا تو ان مسائل سے صرفِ نظر فرما کر توجّہ نہیں فرمائی، انھوں نے احناف کی ایک نفع بخش چیز کو چھپایا اس پر اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائیں۔

میری پہلے سے عادت رہی ہے کہ جب میں کوئی مجمل بات بخاری شریف میں پاتا ہوں، پھر اس کی تفصیل کہیں اور مل جائے تو اسے بخاری کی طرف منسوب کرتا ہوں، اِس بنیاد پر میں یہ دعویٰ کرسکتا ہوں کہ اونٹ کی زکوٰۃ کے بارے میں مذہب احناف بخاری شریف سے ثابت ہے۔

---

۱۱۴ - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعُهُ قَالَ: "ائْتُونِي بِكِتَابٍ، أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ". قَالَ عُمَرُ: "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللهِ حَسْبُنَا". فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ. قَالَ: "قُومُوا عَنِّي، وَلَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ". فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: "إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ كِتَابِهِ".

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مرض الوفات میں تکلیف بڑھ گئی تو فرمایا: تم کاغذ وقلم لاؤ، میں تمھارے لیے ایک تحریر لکھوادوں، جس کے بعد تم گمراہ نہ ہوجاؤ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر تکلیف کا غلبہ ہے اور ہمارے پاس کتاب اللہ (قرآن) ہے وہ کافی ہے، اس پر لوگوں کی رائے مختلف ہوگئی اور شور وغل بڑھنے لگا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس سے اٹھ جاؤ، میرے پاس جھگڑا کرنا مناسب نہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ فرماتے ہوئے نکلے کہ یہ مصیبت بالائے مصیبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی کتابت کے درمیان حائل ہوگئی۔"



"فَخَرَجَ" ......حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا نکلنا اس واقعے میں نہیں بلکہ اس کے بعد کسی اور موقع پر تھا، جیسا کہ بخاری شریف کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"فَكَانَ يَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ، مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذٰلِكَ الْكِتَابَ؛ لِاخْتِلَافِهِمْ وَلَغَطِهِمْ". (صحيح البخاري / الرقم: ٤٤٣٢)

یہی درست ہے، لہٰذا حدیث الباب میں خروج سے مُراد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا اپنے تلامذہ کے پاس نکل کر آنا ہے، یہ اگرچہ خلافِ ظاہر ہے لیکن یہی مُراد لینا ضروری ہے۔



٤١ - بَابُ الْعِلْمِ وَالْعِظَةِ بِاللَّيْلِ

١١٥ - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ هِنْدٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ وَعَمْرٍو وَيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ هِنْدٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَت: "اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ: "سُبْحَانَ اللهِ، مَاذَا أُنْزِلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْفِتَنِ، وَمَاذَا فُتِحَ مِنَ الْخَزَائِنِ؟ أَيْقِظُوا صَوَاحِبَاتِ الْحُجَرِ، فَرُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الْآخِرَةِ".

ترجمہ: یہ باب رات کے وقت وعظ ونصیحت اور تعلیم کے بیان میں ہے۔

حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، فرماتی ہیں کہ ''ایک رات نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیدار ہو کر فرمایا: سبحان اللہ، آج رات کس قدر فتنے اُترے اور کس قدر خزانے کھول دیے گئے، ان حجرے والیوں (ازواجِ مطہرات) کو بیدار کرو، بہت سی عورتیں جو دنیا میں (باریک) کپڑا پہنتی ہیں وہ آخرت میں برہنہ ہوں گی۔''



"العِظَةُ" کے معنیٰ دوسرے کو نصیحت کرنا ہے، اور ''علم'' اپنے آپ کو نصیحت کرنا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اشارہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد "لَا سَمَرَ بَعْدَ العِشَاءِ" کی طرف ہے کہ علم اور نصیحت کی بات ''سمر'' (رات کے وقت گپے مارنا) میں شامل نہیں ہے، لہٰذا جائز ہے۔

"حَدَّثَنَا صَدَقَةُ"...... یہ ایک محدث ہیں جو حنفیہ کے حق میں بہت متشدد ہیں۔ ان کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے "نيل الفرقدين في مسألة رفع اليدين" ملاحظہ ہو۔

لفظ ''ذات'' کی تحقیق:

"ذَاتَ لَيْلَةٍ"......علّامہ محمد بن حسن رضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کلمہ "ذَاتُ" "ذُوْ" کا مؤنث ہے، یہ موصوفِ محذوف کی صفت ہوتا ہے۔ یہاں تقدیر ہوگی: "مُدَّةَ ذَاتَ لَيلَةٍ". علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ذَات" تاکید کے لیے بڑھایا گیا ہے، علّامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنیٰ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علّامہ رضی رحمۃ اللہ علیہ کا قول

اقرب ہے، کیوں کہ وہ اس باب میں ماہر ہیں۔

"مَا ذَا أُنْزِلَ"...... یہ تجسّدِ معانی (معانی کو جسم جیسی شکل دینا) کے قبیل سے ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو کچھ دیکھا وہ بھی تقدیر کی طرح وجود کی ایک قسم ہے، اس بنیاد پر شب براءۃ میں جو کچھ مقدّر ہوتا ہے اس کا بھی ایک وجود ہے۔

وجود کی قسمیں:

اور یہ بات گزر چکی ہے کہ وجود کی کئی قسمیں ہیں: جسمانی، روحانی، مثالی، علمی، ذرّہ اور تقدیری، یہ تمام ایک ہی چیز کے متعدد وجود ہیں، اور ہر وجود ایک مستقل عالم ہے، تو یہ سات قسم کے وجود اور سات عالم ہیں، اور اللہ ربّ العزت کی ذات ربّ العالمین ہے۔ اور عن قریب عالم ذرّہ کی ایسی تحقیق آئے گی جو آپ نے پہلے کبھی سنی نہیں ہوگی۔ اُس تحقیق کے ذریعے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کہ "اللہ تعالیٰ نے سات زمینیں پیدا فرمائی ہیں" حل ہو جاتی ہے، حالانکہ بہت سے حضرات کے لیے یہ حدیث مشکل ہوگئی ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے۔ میرے نزدیک اِس کی توجیہ یہ ہے کہ اِس حدیث میں شئے کے مختلف وجود کا ذکر ہے، شئے ایک ہی ہے لیکن متعدد وجود کے اعتبار سے وہ متعدد ہے، یہ نہیں کہ متعدد اشخاص اور متعدد اشیاء ہیں۔ اسے خوب سمجھ لیں۔ یہ اشارہ بھی آپ کے لیے ان شاء اللہ مفید ثابت ہوگا۔

"صَوَاحِبَاتِ الحُجَرِ"...... "حُجَر" یہ "حُجْرَةٌ" کی جمع ہے، حجرے کے اوپری جانب اگر چھت ہو تو اسے "بَيْتٌ" (گھر) کہا جاتا ہے، ورنہ حجرہ کہلاتا ہے۔ علّامہ علی بن عبداللہ سمہودی رحمۃ اللہ علیہ نے "الوفاء" میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ تمام ازواجِ مطہرات کا ایک حجرہ اور ایک گھر تھا۔

"رُبَّ كَاسِيَةٍ"...... یعنی عمل نہ ہونے کی وجہ سے برہنہ ہوں گی، تقویٰ کا لباس ہی سب سے بہتر لباس ہے، لفظ "عَارِيَةٌ" اگر مرفوع پڑھا جائے تو وہ "رُبَّ" کا جواب ہوگا، اور اگر مجرور پڑھا جائے تو اس کا جواب محذوف ہوگا۔



٤٢ - بَابُ السَّمَرِ فِيْ العِلْمِ

١١٦ - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ خَالِدِ بْنِ مُسَافِرٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ وَأَبِي بَكْرِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِشَاءَ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ: "أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هٰذِهِ، فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَىٰ مِمَّنْ هُوَ عَلَىٰ ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ".

ترجمہ: یہ باب رات کے وقت علمی گفتگو کے بیان میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی آخری عمر مبارک میں ہمیں عشاء کی نماز پڑھائی، جب سلام پھیرا تو آپ نے کھڑے ہو کر ارشاد فرمایا: ''تم اِس رات کو یاد رکھو کہ اس کے سو سال بعد روئے زمین پر جو لوگ ہیں ان میں سے کوئی باقی نہیں رہے گا۔''



علم کے لیے ''سمر'' کا اطلاق ایسا ہی ہے جیسے قرآن کے لیے تغنّی کا اطلاق ہوا ہے، ورنہ ''سمر'' یعنی گپ شپ کا اطلاق علم کے علاوہ پر ہوتا ہے، مثلاً قصے اور کہانیاں وغیرہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالقُرْآنِ" وہ شخص ہم میں سے نہیں جو قرآن پڑھنے میں خوش اِلحانی اختیار نہ کرے۔'' علّامہ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی بہت ہی بہترین تشریح فرمائی ہے کہ اس سے مُراد قرآن کو گانے کے بجائے پسند کرنا ہے، کیوں کہ گانا عامۃً لوگوں کو لذیذ لگتا ہے، حالانکہ اس کا ترک مطلوب ہے، تو جب بندہ گانے کو ترک کردے تو لذت حاصل کرنے کے لیے اس کی جگہ کسی اور چیز کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا متقی مؤمن بندے کے لیے ضروری ہے کہ گانے کے بجائے قرآن کے ذریعے اپنے دِل کے سرور کا سامان کرے اور بے کار چیز کو چھوڑ کر کار آمد مشغلہ اختیار کرے، اور جو بندہ اس طرح نہ کر کے لہو ولعب اور گانوں میں مشغول ہو کر اپنا وقت ضائع کردے اور قرآن کو پس پشت ڈال دے تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طریقے پر نہیں ہے۔

"أَرَأَيْتَكُمْ"......نحاۃ کا کہنا ہے کہ اس میں ضمیر منفصل ضمیر متصل کے لیے تاکید ہے، اس کا مطلب ہے: "أَرَأَيْتُمْ" یعنی مجھے بتاؤ۔ جیسا کہ بوستاں میں شیخ سعدیؒ نے فرمایا ہے:

دو لشکر بہم برزدند از کمین تو گفتی زدند آسماں برزمیں

''گھات سے نکل کر دونوں لشکر آپس میں گتھ گئے، اگر تو دیکھتا تو یہی کہتا کہ انھوں نے آسمان کو زمین پر دے مارا۔''

یعنی اگر تو وہاں ہوتا تو یہ کہتا۔ اسی طرح اِس جملے کے معنیٰ ہیں کہ اگر تم ہوتے اور دیکھتے تو یہ کہتے۔

"لَا يَبْقىٰ"......اس کی تشریح میں بہت سی غلطیاں ہوئی ہیں۔ اِس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اِس وقت روئے زمین پر موجود ہے وہ اپنی عمر پوری کرتے ہوئے اِس مدّت سے تجاوز نہیں کرے گا۔ لہٰذا جو لوگ اِس مدّت کے بعد پیدا ہوئے وہ اِس جملے میں داخل نہیں ہیں۔ نیز اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اِس اُمّت کی عمر سو سال سے زائد نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے محدثین نے فرمایا ہے کہ اِس مدّت کے بعد صحابیت کا دعویٰ باطل شمار ہوگا، جیسا کہ بھٹنڈا میں بابا رتن نے یہ دعویٰ کیا تھا۔ علّامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید فرماتے ہوئے اس کا نام غلطی سے ''بطرند'' لکھ دیا، کسی زبان کے نام کی تصحیح دوسری زبان جاننے والے کے لیے مشکل ہوتی ہے۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سب سے آخر میں وفات پانے والے مکہ میں حضرت عامر ابو طفیل رضی اللہ عنہ اور مدینہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ ہیں، ان دونوں حضرات کی وفات اسی طرح سو سال میں ہوئی جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا۔

کیا حضرت خضر زندہ ہیں؟

پھر حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں کلام ہوا ہے کہ وہ فی الحال زندہ ہیں یا وفات پا چکے؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی جانب منسوب ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام زندہ نہیں ہیں، جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک آپ زندہ ہیں، آپ کے زندہ ہونے پر سب سے بہتر استدلال ''الاصابہ'' میں قوی سند سے مذکور ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ مسجد سے اِس حال میں نکلے کہ آپ کسی آدمی سے بات کرتے ہوئے چل رہے تھے، لوگ اُس آدمی کو پہچان نہیں پائے تو اس کے بارے میں پوچھا، حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ وہ حضرت خضر علیہ السلام تھے۔ نیز عارفین بھی آپ کی حیات کا رجحان رکھتے ہیں لیکن وہ بدنِ مثالی کے ساتھ حیات کے قائل ہیں، جیسا کہ بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے۔

پھر (حضرت خضر علیہ السلام کو زندہ ماننے کی صورت میں) اس حدیث کے جواب میں یہ توجیہ کی گئی ہے کہ ممکن ہے

اُس وقت حضرت خضر علیہ السلام سمندر میں ہوں، روئے زمین پر نہ ہوں، لہٰذا آپ اس حدیث میں داخل نہیں ہیں۔
میرے نزدیک حضرت خضر علیہ السلام مخصوص ہیں، اس لیے کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ یہاں عموم ظنی ہے۔علاوہ ازیں حضرت خصر علیہ السلام کا شمار امم سابقہ میں ہے اور آپ نگاہوں سے اوجھل ہیں، لہٰذا یہ بعید نہیں کہ یہ کلام آپ کو شامل نہ ہو اور آپ حدیث سے خارج ہوں۔ جو بھی بلغاء کے کلام کا دَرک رکھتا ہو وہ اِسے تاویل شمار نہیں کرے گا، بلکہ یہ عبارتوں میں رائج طریقہ ہے۔

---

۱۱۷ - حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَكَمُ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "بِتُّ فِي بَيْتِ خَالَتِي مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَهَا فِي لَيْلَتِهَا، فَصَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِشَاءَ، ثُمَّ جَاءَ إِلىٰ مَنْزِلِهِ، فَصَلّٰى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ نَامَ، ثُمَّ قَامَ، ثُمَّ قَالَ: "نَامَ الْغُلَيِّمُ؟" أَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا، ثُمَّ قَامَ، فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ، فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ، فَصَلّٰى خَمْسَ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ نَامَ حَتّٰى سَمِعْتُ غَطِيطَهُ، أَوْ خَطِيطَهُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ".

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ''میں نے اپنی خالہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زوجہ حضرت میمونہ بنت حارث رضی اللہ عنہا کے یہاں رات گزاری، اُس رات نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُن ہی کے پاس تشریف فرما تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عشاء کی نماز پڑھی، پھر اپنے گھر تشریف لائے، پھر چار رکعات پڑھ کر سو گئے، پھر آپ بیدار ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا: ''چھوٹا بچّہ سو گیا؟'' یا اس طرح کا کوئی کلمہ ارشاد فرمایا، پھر آپ کھڑے ہوئے تو میں بھی آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے اپنی دائیں جانب کر دیا، پھر پانچ رکعات پڑھیں، پھر دو رکعات پڑھیں، پھر آپ سو گئے، حتیٰ کہ میں نے آپ کے کھرّاٹوں کی آواز سنی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز کے لیے تشریف لے گئے۔''



"عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ"......ان کو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے بھیجا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رات کی عبادت دیکھیں نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنا قرض وصول کریں، کیوں کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان قرض کا معاملہ چلتا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے قرض لے کر مصارفِ زکوٰۃ میں خرچ فرماتے، پھر جب آپ کے پاس زکوٰۃ کا مال

آتا تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قرض ادا فرما دیتے۔

رات کی نماز میں تعدادِ رکعات کا اختلاف:

جان لیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُس رات کی نماز میں تعدادِ رکعات کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول گیارہ رکعات کا ہے، جب کہ ایک قول تیرہ رکعات کا ہے، دونوں میں سے کسی کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔

"فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ"...... حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رات کی نماز کا حصّہ ہے اور آخری دو رکعات فجر کی سنت تھیں۔ اور میرے نزدیک یہ عشاء کے بعد کی سنّت ہے۔ علّامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت فرمائی ہے کہ سنّت مؤکدہ اگرچہ دو ہی رکعات ہیں، مگر چار رکعات بھی عشاء کی سنّت مروی ہیں، سنن ابی داود میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، آپ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز کے متعلّق پوچھا گیا تو فرمایا: ''ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء قط فدخل علي إلا صلى أربع ركعات أو ست ركعات'' (سنن أبي داود، رقم: ۱۳۰۳) ''عشاء کے بعد جب بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لاتے تو چار یا چھ رکعات نماز پڑھتے۔''

میری تحقیق یہ ہے کہ راوی نے اِس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز کے دو الگ الگ حصوں کو جمع کیا ہے، چنانچہ عشاء کی سنن بعدیہ کو اور قیامِ لیل کی پانچ رکعات کو ذکر کیا ہے، اور بقیہ کو حذف کر دیا، جیسا کہ سنن ابی داود میں حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کی روایت میں صراحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے، پھر آپ چار رکعات پڑھ کر سو گئے، تو یہ عشاء کی سنن بعدیہ تھیں، پھر آپ بیدار ہو کر نماز پڑھنے لگے تو پانچ رکعات پڑھیں۔ اور ابوداود کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو دو رکعات کر کے آٹھ رکعات پڑھیں، پھر پانچ رکعات وِتر پڑھیں جن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھے نہیں، اس طرح کل تیرہ رکعات ہوئیں، جن میں سے ایک سلسلہ آٹھ رکعات کا ہے اور دوسرا پانچ رکعات کا۔ تو راوی نے ایک سلسلے کو ذکر کر کے دوسرے کو چھوڑ دیا ہے۔

رہی بات تین رکعات وِتر کے خلاف "أَوْتَرَ بِخَمْسٍ" کے ذریعے استدلال کی تو یہ درست نہیں ہے، بلکہ اُس رات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز کی حقیقت پوشیدہ ہونے پر مبنی ہے، لٰہذا یہ جان لیں کہ روایات کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس رات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز اِس طرح تھی کہ چار رکعات، آٹھ رکعات، پانچ رکعات اور دو رکعات۔ چار رکعات کے متعلّق میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ وہ عشاء کے بعد کی سنتیں تھیں، جیسا کہ گزر چکا۔ تو رات کی کل تیرہ رکعات ہوئیں اور دو رکعات فجر کی سنتیں ہیں۔ تیرہ میں سے آٹھ رکعات ایک سلسلے میں اور پانچ رکعات دوسرے سلسلے میں پڑھیں۔ یعنی آٹھ

رکعات دو دو رکعات کر کے پڑھیں جن میں سے کسی بھی دو رکعات کے درمیان آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم استراحت کے لیے نہیں بیٹھے، تو یہ ایک سلسلہ ہوا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھے، یہ بیٹھنا استراحت کے لیے تھا، نماز کے درمیان جو جلسۂ استراحت ہوتا ہے وہ نہیں، پھر آپ نے دوسرے سلسلے کی پانچ رکعات مکمّل فرمائیں، جن میں سے دو رکعات قیامِ لیل کی اور تین رکعات وتر کی ایک سلسلے میں پڑھیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فارغ ہو کر بیٹھے، پھر دو رکعات فجر کی سنّت پڑھی۔

اُس رات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نماز اِس طرح تھی جس کو بیان کرنے میں عبارتیں مختلف ہو گئیں۔ چنانچہ بعض حضرات نے عشاء کے بعد کی سنّت کو ذکر کیا اور قیام اللیل کی آٹھ رکعات کو حذف کر دیا، پھر وِتر کی رکعات کو قیام اللیل کے ایک حصے کے ساتھ ذکر کیا، پھر فجر کی دو رکعات سنّت کا ذکر کیا، جیسا کہ ابوداود میں حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، آپ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا: میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ بنت حارث رضی اللہ عنہا کے یہاں ایک رات گزاری، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عشاء کی نماز پڑھی، پھر تشریف لائے تو چار رکعات پڑھ کر سو گئے۔ یہ اِس بات کی صراحت کے قریب قریب ہے کہ یہ چار رکعات عشاء کی سنن بعدیہ تھیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انھیں عشاء کے بعد سونے سے پہلے ادا فرمائیں۔ (پھر روایت میں ہے) پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیدار ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے پھیر کر اپنی دائیں جانب کر لیا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پانچ رکعات پڑھ کر سو گئے، یہ پانچ رکعات آپ کی قیام اللیل کا حصّہ ہیں، راوی نے یہاں آٹھ رکعات کا ذکر نہیں کیا، (آگے روایت میں ہے کہ) پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیدار ہو کر دو رکعات پڑھیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فجر کی نماز پڑھنے کے لیے تشریف لے گئے۔ یہ روایت صراحۃً فجر کی دو رکعات سنّت کو بیان کر رہی ہے، اس لیے کہ دونوں رکعات کو پانچ سے علاحدہ کر کے فرض نماز کے لیے تشریف لے جانے کے وقت انھیں پڑھنے کا ذکر ہے۔

آٹھ رکعات کا ذکر راوی کی طرف سے ساقط ہوا ہے اِس پر دلیل وہ روایت ہے جو حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دوسرے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیدار ہو کر دو دو رکعات کر کے آٹھ رکعات پڑھیں، پھر پانچ رکعات وِتر پڑھیں جن کے درمیان آپ بیٹھے نہیں۔ اس روایت میں فجر کی دو رکعات سنّت کا ذکر نہیں ہے۔ نیز اسی حدیث میں مذکورہ واقعے کے تحت یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہلکی دو رکعات پڑھ کر سلام پھیرا، پھر آپ نے وِتر سمیت کل گیارہ رکعات پڑھیں، پھر آپ سو گئے، اِس میں آٹھ اور پانچ میں فرق کیے بغیر مجموعی طور پر قیام اللیل کا عدد بیان ہوا ہے، اور آپ نے گیارہ اور تیرہ کے مجموعی عدد کے اختلاف کو جان لیا ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے آ کر عرض کیا کہ اللہ کے رسول! فجر کی نماز کا وقت ہو گیا ہے، تو آپ نے

کھڑے ہو کر دو رکعات پڑھیں، پھر لوگوں کو فجر کی نماز پڑھائی۔ یہ روایت صراحۃً بیان کر رہی ہے کہ وہ دونوں فجر کی سنّت ہی تھیں۔

چنانچہ راوی کبھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نماز کو حصّہ در حصّہ بیان کر رہے ہیں اور کبھی کسی سبب سے مجموعی عدد کو بیان کر رہے ہیں، پھر کبھی فجر کی دو سنّت کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی حذف کر دیتے ہیں، اور جب یہ بات واضح ہوگئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ایک سلسلے میں آٹھ رکعات ادا فرمائیں، پھر اُس حصے اور اس کے بعد والے حصے کے درمیان فصل کیا تو عبارت سے اس کا حذف بھی بعید نہیں ہے۔ پھر چوں کہ قیام اللیل سے فراغت پانچ رکعات کے بعد ہی ہوئی ہے اس لیے راوی نے اس کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ پانچ رکعات وِتر پڑھیں، پھر آپ نماز سے فارغ ہوئے، یعنی اِس عدد پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نماز مکمّل ہوئی اور اس سے تجاوز نہیں فرمایا۔

اور "لَمْ يَجْلِسْ بَيْنَهُنَّ" سے مُراد فارغ ہو کر بیٹھنا ہے، اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نماز کی وہ کیفیت بیان فرما رہے ہیں جو انھوں نے خود دیکھی، آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو پانچ رکعات کے بعد ہی بیٹھے ہوئے دیکھا، چنانچہ آپ نے آنکھوں دیکھا حال بیان فرمایا، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقصد وِتر کی رکعات یا ان کے درمیان جلسات کی تعداد بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ آپ کا مقصد اُس رات آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی نماز کی حالت بیان کرنا ہے، اور اِسی مقصد سے آپ وہاں پہنچے تھے، گویا آپ نے علمائے معانی کی اصطلاح کے مطابق منظر کشی فرمائی ہے، اس لیے آپ نے ان تمام حصوں کو ذکر فرمایا ہے، مگر بعض رواۃ نے ان حصوں کو اِجمالاً ذکر کرتے ہوئے صرف مجموعی عدد بیان کیا اور بعض حضرات نے اپنی روایت میں مناسب کمی بیشی کے ساتھ ذکر کیا۔

پھر اِن پانچ رکعات میں سے تین رکعات وِتر ہونے کی دلیل مسلم شریف کی روایت ہے، جس میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہی قصّہ بعینہٖ مروی ہے کہ ''ثُمَّ فَعَلَ ذلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ سِتَّ رَكَعَاتٍ، كُلَّ ذلِكَ يَسْتَاكُ وَيَتَوَضَّأُ وَيَقْرَأُ هٰؤُلَاءِ الآيَاتِ، ثُمَّ أَوْتَرَ بِثَلَاثٍ'' (صحیح مسلم، رقم: ۷۶۳) ''پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے تین مرتبہ اس طرح کر کے چھ رکعات مکمّل فرمائیں کہ ہر دو رکعات پر آپ مسواک فرماتے، وضو فرماتے اور یہ آیات پڑھتے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے تین رکعات وِتر پڑھیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اِس میں تفرد کی جانب اشارہ فرمایا ہے، میں کہتا ہوں کہ اِس میں تفرد نہیں ہے، بلکہ اس کے چند متابعات ہیں جن کی تخریج امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے:

عَنْ مَخْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ

عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا حَدَّثَهٗ قَالَ: "فَصَلّٰى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ بِثَلَاثٍ".

(شرح معاني الآثار / الرقم: ۱۷۱۳)

یہاں کچھ نسخوں میں کاتب سے غلطی ہوئی ہے کہ مخرمہ بن سلیمان کی جگہ قیس بن سلیمان لکھ دیا ہے۔

طحاوی کی دوسری روایت اس طرح ہے:

عَنِ الْمِنْهَالِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ أَبِيهِ ... حَتّٰى صَلّٰى سِتَّ رَكَعَاتٍ، وَأَوْتَرَ بِثَلَاثٍ". (شرح معاني الآثار / الرقم: ۱۷۰۲)

نیز نسائی شریف میں روایت ہے:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوتِرُ بِثَلَاثٍ......الخ" (سنن النسائي / الرقم: ۱۷۰۲)

یہ روایت طحاوی میں بھی مذکور ہے۔ اِن متابعات سے حاصل یہ نکلا کہ اُس رات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تین رکعات وِتر پڑھی تھیں، اس کے ساتھ قیام اللیل کی دو رکعات ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دو رکعات وِتر کے ساتھ ایک سلسلے میں پڑھی گئیں، جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

ان شاء اللہ عن قریب آپ جان لیں گے کہ شارع علیہ السلام کی نظر میں مطلوب یہ ہے کہ وِتر کو قیام اللیل کی کچھ رکعات کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے، اور یہی مُراد ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اِس ارشاد کی کہ "لَا تُوتِرُوْا بِثَلَاثٍ، أَوْتِرُوْا بِخَمْسٍ، أَوْ سَبْعٍ". وِتر کی تین رکعات کے بجائے پانچ یا سات رکعات پڑھو۔ چنانچہ تین رکعات وِتر سے منع کرنے کا مطلب اس کو صلاۃ اللیل سے علاحدہ کر کے اس سے قبل کوئی نماز پڑھے بغیر وِتر پڑھنے سے منع کرنا ہے، لیکن اگر وِتر سے قبل دو یا چار رکعات پڑھ لی جائیں تو یہ اِس نہی سے خارج ہے، اس لیے کہ وِتر ہے ہی صلاۃ اللیل کو طاق بنانے کے لیے، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اسے صلاۃ اللیل کا حصّہ بنایا جائے، تا کہ ایتار (طاق بنانے) کے معنیٰ پائے جائیں۔ عن قریب اس کو آپ جان لیں گے۔ ان شاء اللہ۔

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وِتر کے بعد پڑھی جانے والی دو رکعات قیام اللیل کا حصّہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایسی دو رکعات ہیں جو وِتر کے بعد بیٹھ کر پڑھی جاتی ہیں، شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ اس کو حدیثِ عروہ کے جواب میں بھی بیان فرماتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ وِتر کے بعد کی دو رکعات کے متعلّق احادیث کی تعداد چار ہے اور یہ تمام احادیث صحیح ہیں، مگر میں اس توجیہ کو پسند نہیں کرتا، اس لیے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اِن دو رکعات کا انکار کرتے ہوئے دونوں کے لیے اپنی موطا میں کوئی تخریج نہیں فرمائی، آپ نے اس کو وہم قرار دیا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کے بھی خلاف ہے کہ "اجْعَلُوْا آخِرَ صَلَاتِكُمْ بِاللَّيْلِ وِتْرًا". کیوں کہ یہ روایت صراحۃً اس بات کو بیان کرتی ہے کہ صلاۃ اللیل میں سب سے آخری نماز وِتر ہونی چاہیے۔ اِس صورت میں اگر وِتر کے بعد اِن دو رکعات کا ثبوت تسلیم کرلیا جائے تو یہی دو رکعات آخری شمار ہوں گی اور وِتر کا آخری نماز ہونا فوت ہوجائے گا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اگر چہ ان دو رکعات کی روایت تخریج فرمائی ہے لیکن اِس لفظ پر کوئی باب قائم نہیں فرمایا۔ اور میری تحقیق یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب کسی ایسے لفظ کی تخریج فرماتے ہیں جس میں آپ کے نزدیک ضعف ہو تو اس لفظ کے مطابق ترجمۃ الباب قائم نہیں فرماتے، یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک اس میں ضعف ہے۔ پھر اِس مسئلے میں محدثین کا بھی اختلاف رہا ہے، لہٰذا اِن دو رکعات پر محمول کرنا اگر چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما والی حدیث میں ممکن ہے مگر میں نے اُسی وجہ سے ترک کر دیا جو آپ نے جان لی۔

رہی بات حدیثِ عروہ کی تو اس کو بھی اِن دو رکعات پر محمول کرنا مشکل ہے، اس لیے کہ خود حضرت عروہ رحمۃ اللہ علیہ سرے سے اس کے منکر ہیں، جیسا کہ علّامہ مروزی رحمۃ اللہ علیہ کی ''قیام اللیل'' میں ہے۔ لہٰذا یہ بات قطعی ہے کہ حدیثِ عروہ میں جس کا ذکر ہے یہ دو رکعات اس سے مختلف ہیں، اگر چہ حدیثِ عروہ کے علاوہ میں اُن دو رکعات کو وِتر کے بعد کی دو رکعات پر محمول کرنا ممکن ہے مگر میں نے حدیثِ عروہ میں ان دو رکعات کو وِتر کے بعد کی دو رکعات پر محمول نہیں کیا جس کی وجہ آپ جان چکے ہیں۔ اور اِن دو رکعات کو میں نے صلاۃ اللیل میں شمار کیا، اسی وجہ سے میں نے اس بات کو پسند کیا تا کہ تمام روایات میں جواب ایک ہی رہے، اگر چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما والی حدیث میں وِتر کے بعد کی دو رکعات پر محمول کرنا ممکن ہے۔

جہاں تک اِن دو رکعات کا مسئلہ ہے تو میرے نزدیک یہ دو رکعات جائز ہیں، مگر اس طرح کہ بیٹھ کر پڑھی جائیں گی، اور بیٹھ کر پڑھنے کی حکمت بھی مجھے جو سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ وِتر کی آخری نماز ہونے کی حیثیت کسی بھی درجے میں باقی رکھنا ہے، اگر چہ صورۃً یہ حیثیت فوت ہو رہی ہے، مگر معنیً بھی وِتر کی آخر ہونے کی حیثیت فوت ہوجائے یہ مناسب نہیں، چنانچہ اِن دو رکعات کو ماقبل کی نماز کی شکل سے علاحدہ کر دیا، تا کہ یہ دو رکعات مستقل علاحدہ ہوجائیں اور وِتر صلاۃ اللیل میں آخری نماز شمار ہو۔ اور یہ دو رکعات جو وِتر کے بعد ہیں وہ مستقل علاحدہ نماز ہے جس سے وِتر کو مؤخر کرنا

مقصود نہیں ہے، اور چوں کہ اِن دو رکعات میں قعود ہیئت کی تبدیلی اور وِتر کو آخر میں رکھنے کے لیے ہے تو یہ قعود بالارادہ ہوگا، اگر اِن دو رکعات کو کھڑے ہو کر پڑھا تو وِتر کی آخری ہونے کی حیثیت فوت ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

"نَامَ الْغُلَيِّمُ" ...... یہ جملہ محل ترجمہ ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محل ترجمہ کتاب التفسیر میں مذکور دوسرے طریق میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "فَتَحَدَّثَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَهْلِهِ سَاعَةً" ''پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے گھر والوں کے ساتھ کچھ دیر بات فرمائی۔'' میری رائے یہ ہے کہ یہی صحیح ہے، یہ وہ سمر (رات کی گفتگو) ہے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی مُراد ہے۔



٤٣ - بَابُ حِفْظِ العِلْمِ

١١٨ - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَتَانِ فِي كِتَابِ اللهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَتْلُو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ﴾ إِلىٰ قَوْلِهِ: ﴿الرَّحِيمُ﴾ إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزَمُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشِبَعِ بَطْنِهِ، وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ".

ترجمہ: یہ باب علم کو یاد کرنے کے بیان میں ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابوہریرہ کثرت سے روایت بیان کرتا ہے، اگر کتاب اللہ میں یہ دو آیتیں نہ ہوتیں تو میں کوئی حدیث بیان نہ کرتا، پھر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ تلاوت فرماتے: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ ۙ اُولٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ﴿١٥٩﴾ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَاَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا فَاُولٰٓئِكَ اَتُوْبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَاَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ﴿١٦٠﴾﴾ [البقرة: ١٥٩-١٦٠] ہمارے مہاجرین بھائی بازاروں میں سودے میں مشغول رہتے تھے اور انصاری بھائی اپنی جائداد میں مشغول رہتے، اور ابوہریرہ جی بھر کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں رہتا اور اُن مجالس میں حاضر رہتا جن میں دیگر حضرات حاضر نہیں رہتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُن باتوں کو یاد کرتا جو دیگر حضرات یاد نہیں کرتے تھے۔''

١١٩ - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَبُو مُصْعَبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ! إِنِّي

أَسْمَعُ مِنْكَ حَدِيثًا كَثِيرًا أَنْسَاهُ". قَالَ: "ابْسُطْ رِدَاءَكَ". فَبَسَطْتُهُ. قَالَ: "فَغَرَفَ بِيَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: ضُمَّهُ. فَضَمَمْتُهُ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا بَعْدَهُ".

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ بِهٰذَا، أَوْ قَالَ: "غَرَفَ بِيَدِهِ فِيهِ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! میں آپ سے بہت سی حدیثیں سن کر بھول جاتا ہوں، ارشاد فرمایا: ''اپنی چادر پھیلاؤ!'' میں نے چادر پھیلا دی، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دونوں دست مبارک سے چلّو بنایا (اور اشارۃً میری چادر میں ڈال دیا) پھر فرمایا: اسے لپیٹ لو، میں نے چادر لپیٹ لی، پھر اس کے بعد میں کوئی چیز نہیں بھولا۔''

ابراہیم بن منذر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی فدیک نے ہم سے اس طرح بیان کیا، یا فرمایا کہ "غَرَفَ بِيَدِهِ فِيهِ" (اپنا چلّو بھر کر اس چادر میں ڈالا۔)

---

۱۲۰ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هٰذَا الْبُلْعُومُ".

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے (علم کے) دو برتن محفوظ کر لیے، جن میں سے ایک کو میں نے پھیلا دیا ہے۔ اگر دوسرے کو پھیلا دوں تو یہ نرخرا (گردن) کاٹ دی جائے گی۔



"فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا"...... میرے نزدیک مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے عمر بھر جو کچھ سنا اس میں سے کچھ نہیں بھولے، نہ بھولنا اسی مجلس تک محدود نہیں۔

دوسرا علم جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نہیں پھیلایا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فتنوں اور ظالم امراء کے ناموں سے متعلّق تھا، جیسا کہ شیخ احمد علی سہارن پوری رحمۃ اللہ علیہ کی حاشیۃ الصحیح میں مذکور ہے، اسے دیکھ لیں۔

اِس اُمّت کوفتنوں میں مبتلا کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اِس اُمّت کو سِرے سے بالکلیہ ہلاک کردینے والا عذاب من جانب اللہ اٹھالیا گیا ہےاور اسی اُمّت کے افراد پر قیامت قائم ہوگی، لہٰذا اِس اُمّت کوفتنوں کے ذریعے آزما کر پاک و صاف کیا جاتا ہے۔



٤٤ - بَابُ الإِنْصَاتِ لِلعُلَمَاءِ

۱۲۱ - حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُدْرِكٍ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ جَرِيرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: "اسْتَنْصِتِ النَّاسَ". فَقَالَ: "لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ".

ترجمہ: یہ باب علماء کی بات خاموش ہو کر سننے کے بیان میں ہے۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا: ''لوگوں کو خاموش کرو!'' پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''میرے بعد پھر کافر مت بن جانا کہ ایک دوسرے کی گردنیں مارنے لگو۔''



یہ بات گزر چکی ہے کہ "إِنْصَات" غور سے سننے کے لیے خاموش رہنے کو کہتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کی بات سننے کے لیے حواس اس کی جانب متوجّہ کیے جائیں۔ کتب غریب الحدیث میں ہے کہ "إِنْصَات" کا مطلب ہے غور سے سننے والے کی طرح خاموش رہنا۔ بعض حضرات نے سننے والے کی سی خاموشی کو قید کے درجے میں مانا ہے اور بعضوں نے صرف تشبیہ قرار دیا ہے۔ اگر سننے والے کی سی خاموشی کو قید مانا جائے تو قراءۃ خلف الامام والے مسئلے میں ہماری تائید ہوگی، اور اگر صرف تشبیہ ہے تو اِس مسئلے میں ہمیں کوئی فائدہ نہیں، کیوں کہ صرف تشبیہ کی صورت میں مطلب ہوگا کہ مقتدی کا حال سننے والے کی حالت کے مشابہ ہو، اگرچہ وہ حقیقۃً سننے والا نہ ہو، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ آیت کریمہ کا حکم صرف جہری نمازوں تک محدود ہے، لہٰذا سری نمازوں میں وہ دیگر حضرات کے خلاف حجّت نہیں۔

"رِقَابَ بَعْضٍ"...... یہ مفعولِ مطلق ہے، یا حال ہے تشبیہ کے لیے۔



٤٥ - بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْعَالِمِ إِذَا سُئِلَ: "أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟" فَيَكِلُ الْعِلْمَ إِلَى اللهِ

١٢٢ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "إِنَّ نَوْفًا الْبَكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسٰى لَيْسَ بِمُوسٰى بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِنَّمَا هُوَ مُوسٰى آخَرُ. فَقَالَ: "كَذَبَ عَدُوُّ اللهِ، حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَامَ مُوسَى النَّبِيُّ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسُئِلَ: "أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟" فَقَالَ: "أَنَا أَعْلَمُ". فَعَتَبَ اللهُ عَلَيْهِ، إِذْ لَمْ يَرُدَّ الْعِلْمَ إِلَيْهِ، فَأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ: أَنَّ عَبْدًا مِنْ عِبَادِي بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ. قَالَ: "يَا رَبِّ! وَكَيْفَ بِهٖ؟" فَقِيلَ لَهٗ: "احْمِلْ حُوتًا فِي مِكْتَلٍ، فَإِذَا فَقَدْتَهٗ فَهُوَ ثَمَّ، فَانْطَلَقَ وَانْطَلَقَ بِفَتَاهُ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ، وَحَمَلَا حُوتًا فِي مِكْتَلٍ، حَتّٰى كَانَا عِنْدَ الصَّخْرَةِ وَضَعَا رُءُوسَهُمَا وَنَامَا، فَانْسَلَّ الْحُوتُ مِنَ الْمِكْتَلِ ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهٗ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا﴾ وَكَانَ لِمُوسٰى وَفَتَاهُ عَجَبًا، فَانْطَلَقَا بَقِيَّةَ لَيْلَتِهِمَا وَيَوْمَهُمَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ مُوسٰى لِفَتَاهُ: ﴿اٰتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا﴾ وَلَمْ يَجِدْ مُوسٰى مَسًّا مِنَ النَّصَبِ حَتّٰى جَاوَزَ الْمَكَانَ الَّذِي أُمِرَ بِهٖ، فَقَالَ لَهٗ فَتَاهُ: ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ﴾ قَالَ مُوسٰى: ﴿ذٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّآ عَلٰٓى اٰثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ فَلَمَّا انْتَهَيَا إِلَى الصَّخْرَةِ، إِذَا رَجُلٌ مُسَجًّى بِثَوْبٍ، أَوْ قَالَ: تَسَجّٰى بِثَوْبِهٖ، فَسَلَّمَ مُوسٰى، فَقَالَ الْخَضِرُ: "وَأَنّٰى بِأَرْضِكَ السَّلَامُ؟" فَقَالَ: "أَنَا مُوسٰى". فَقَالَ: "مُوسٰى بَنِي إِسْرَائِيلَ؟" قَالَ: "نَعَمْ". قَالَ: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلٰٓى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ قَالَ: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ يَا مُوسٰى! إِنِّي عَلٰى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللهِ عَلَّمَنِيهِ لَا تَعْلَمُهٗ أَنْتَ، وَأَنْتَ عَلٰى عِلْمٍ عَلَّمَكَهٗ لَا أَعْلَمُهٗ. ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَآءَ اللهُ صَابِرًا وَّلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ فَانْطَلَقَا يَمْشِيَانِ عَلٰى سَاحِلِ الْبَحْرِ لَيْسَ لَهُمَا سَفِينَةٌ، فَمَرَّتْ

بِهِمَا سَفِينَةٌ، فَكَلَّمُوهُمْ أَنْ يَحْمِلُوهُمَا، فَعُرِفَ الْخَضِرُ، فَحَمَلُوهُمَا بِغَيْرِ نَوْلٍ، فَجَاءَ عُصْفُورٌ فَوَقَعَ عَلىٰ حَرْفِ السَّفِينَةِ، فَنَقَرَ نَقْرَةً أَوْ نَقْرَتَيْنِ فِي الْبَحْرِ، فَقَالَ الْخَضِرُ: "يَا مُوسٰى! مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللهِ إِلَّا كَنَقْرَةِ هٰذَا الْعُصْفُورِ فِي الْبَحْرِ"، فَعَمَدَ الْخَضِرُ إِلىٰ لَوْحٍ مِنْ أَلْوَاحِ السَّفِينَةِ فَنَزَعَهُ، فَقَالَ مُوسٰى: "قَوْمٌ حَمَلُونَا بِغَيْرِ نَوْلٍ، عَمَدْتَ إِلىٰ سَفِينَتِهِمْ فَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا؟" ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ فَكَانَتِ الْأُولىٰ مِنْ مُوسٰى نِسْيَانًا، فَانْطَلَقَا، فَإِذَا غُلَامٌ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ، فَأَخَذَ الْخَضِرُ بِرَأْسِهِ مِنْ أَعْلَاهُ فَاقْتَلَعَ رَأْسَهُ بِيَدِهِ، فَقَالَ مُوسٰى: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ؟ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: "وَهٰذَا أَوْكَدُ" ﴿فَانْطَلَقَا حَتّٰى إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةِۨ اسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُّرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ قَالَ الْخَضِرُ بِيَدِهٖ فَأَقَامَهُ، فَقَالَ لَهُ مُوسٰى: ﴿لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَرْحَمُ اللهُ مُوسٰى، لَوَدِدْنَا لَوْ صَبَرَ حَتّٰى يُقَصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَمْرِهِمَا".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ عالم کے لیے مستحب ہے کہ جب اس سے پوچھا جائے کہ سب سے زیادہ جاننے والا کون ہے؟ تو وہ علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرے۔

حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے عرض کیا کہ نوف بکالی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ موسیٰ (جو حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات کے لیے گئے تھے وہ) بنی اسرائیل کے موسیٰ نہیں تھے، بلکہ کوئی اور موسیٰ تھے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اللہ کے دشمن نے جھوٹ کہا۔

ہم سے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث بیان فرمائی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل میں خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ سے پوچھا گیا کہ لوگوں میں سب سے زیادہ علم والا کون ہے؟ تو فرمایا: میں سب سے زیادہ علم رکھتا ہوں، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس جواب پر آپ کو تنبیہ فرمائی، کیوں کہ آپ نے علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں فرمائی، پھر اللہ تعالیٰ نے آپ پر وحی بھیجی کہ مجمع البحرین میں میرا ایک بندہ آپ سے زیادہ علم والا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا: اے میرے رب! میں

ان کے پاس کیسے پہنچوں؟ حکم ہوا کہ کسی زنبیل میں ایک مچھلی رکھ لو، جب مچھلی تم سے گُم ہو جائے تو وہ بندہ وہیں ہوگا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے خادم حضرت یوشع بن نون کے ساتھ زنبیل میں (تلی ہوئی) مچھلی اُٹھا کر چلنے لگے، حتیٰ کہ چٹان کے پاس پہنچ کر دونوں اپنا سر رکھ کر سو گئے، تو مچھلی زنبیل سے چپکے سے نکل گئی اور سمندر میں سُرنگ کی طرح اپنا راستہ بناتی ہوئی چلی گئی، یہ بات حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے خادم کے لیے تعجب خیز تھی۔

پھر دونوں اُس رات اور بعد والے دِن چلتے رہے، جب صبح ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے خادم سے فرمایا کہ ہمارا صبح کا کھانا لاؤ! ہمیں اپنے اِس سفر میں تھکن لگی ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تھکن اُس جگہ سے تجاوز کرنے کے بعد ہی محسوس ہوئی جہاں کا حکم ہوا تھا، خادم نے آپ سے عرض کیا: کیا آپ کو پتا ہے کہ جب ہم نے چٹان پر آرام کیا تو میں مچھلی وہیں بھول گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: یہی وہ جگہ ہے جسے ہم تلاش کر رہے تھے، پھر دونوں اپنے نقشِ قدم دیکھ کر لوٹ آئے۔ جب چٹان تک پہنچے تو وہاں کپڑا اوڑھے ہوئے ایک شخص نظر آئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انھیں سلام کیا، تو حضرت خضر علیہ السلام نے فرمایا: یہاں سلام کیسے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: میں موسیٰ ہوں، پوچھا کہ بنی اسرائیل کے موسیٰ؟ کہا: جی ہاں، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا: کیا میں آپ کے ساتھ اس (شرط) پر رہ سکتا ہوں کہ آپ مجھے (بھی) اُس علم میں سے کچھ سکھائیں گے جو آپ کو بغرضِ ارشاد سکھایا گیا ہے، حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: آپ میرے ساتھ رہ کر ہرگز صبر نہیں کر پائیں گے، اے موسیٰ! مجھے اللہ تعالیٰ نے ایک ایسا علم عطا فرمایا ہے جو آپ نہیں جانتے اور آپ کو ایسا علم عطا فرمایا ہے جو میں نہیں جانتا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: آپ اِن شاءاللہ مجھے ضرور صبر کرنے والا پائیں گے اور میں آپ کی کوئی حکم عدولی نہیں کروں گا۔

پھر دونوں سمندر کے کنارے چلنے لگے، ان کے پاس کشتی نہیں تھی، پھر ایک کشتی گزری، کشتی والوں نے آپس میں بات کی کہ ان دونوں کو سوار کرلیں، حضرت خضر علیہ السلام کو انھوں نے پہچان لیا تو بغیر کرایے کے دونوں کو سوار کرلیا، پھر ایک چڑیا آ کر کشتی کے کنارے بیٹھی، اس نے سمندر میں ایک دو چونچ مارے، حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: اے موسیٰ! میرے اور آپ کے علم سے اللہ تعالیٰ کے علم میں اِتنی بھی کمی نہیں ہوئی جتنی اِس چڑیا کے سمندر میں چونچ مارنے سے ہوئی ہے، پھر حضرت خضر علیہ السلام نے کشتی کا ایک تختہ اکھاڑ دیا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: اِن لوگوں نے ہمیں مفت میں سوار کیا، آپ نے ان کی کشتی میں شگاف کر

دیا تا کہ کشتی والے غرق ہو جائیں؟ حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: میں نے آپ سے نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر ہرگز صبر نہیں کر پائیں گے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا: آپ بھول جانے پر میری گرفت نہ کریں، تو یہ پہلی غلطی حضرت موسیٰ علیہ کی طرف سے بھول کر ہوئی۔

پھر دونوں آگے بڑھے تو دیکھا کہ ایک بچّہ چند بچّوں کے ساتھ کھیل رہا ہے، حضرت خضر علیہ السلام نے اُس بچّے کے سَر کو اوپر سے پکڑ کر اپنے ہاتھ سے الگ کر دیا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: کیا آپ نے ایک بے گناہ جان کو بغیر کسی جان کے (بدلے) قتل کر دیا؟ حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: میں نے آپ سے نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر ہرگز صبر نہیں کر پائیں گے؟ راوی سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اِس میں پہلے سے زیادہ تاکید ہے۔

پھر دونوں آگے بڑھے یہاں تک کہ جب دونوں ایک بستی والوں کے پاس آ پہنچے تو دونوں نے وہاں کے باشندوں سے کھانا طلب کیا، تو انھوں نے ان دونوں کی میزبانی کرنے سے انکار کر دیا، پھر دونوں نے وہاں ایک دیوار پائی جو گرنے کے قریب تھی، حضرت خضر علیہ السلام نے اپنے ہاتھ کے اشارے سے اسے درست کر دیا، اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: اگر آپ چاہتے تو اِس پر اُجرت لے سکتے تھے، حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: یہ میرے اور آپ کے درمیان جدائی (کا وقت) ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر رحم فرمائے، ہماری تمنّا تھی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور صبر فرماتے تو دونوں کے مزید واقعات ہمارے سامنے بیان ہوتے۔''

یہ بات گزر چکی ہے کہ اِس میں اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ یہ واقعہ تورات میں مذکور نہیں ہے، اس لیے کہ یہ واقعہ وادیٔ تیہ میں پیش آیا اور تورات کا نزول اس سے قبل ہو چکا تھا۔

"لَيْسَ بِمُوْسٰى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ" ...... یہ ایک دوسرا اختلاف ہے، اس واقعے میں متعدد اختلاف پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے۔ [1]

"هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ" ...... حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شایانِ شان جو بات تھی اسے ترک کرنے پر یہ لفظی مناقشہ ہے، کیوں کہ اس طرح کے مواقع میں ادب کا تقاضا یہ ہے کہ علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے اور اپنی جانب سے کوئی فیصلہ نہ کیا جائے۔

---

[1] بَابُ مَا ذُكِرَ فِي ذَهَابِ مُوسٰى فِي الْبَحْرِ إِلَى الْخَضِرِ کے تحت حدیث نمبر: ۷۴ کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

"وَكَانَ لِمُوْسٰى وَفَتَاهُ عَجَبًا"......حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم کو اُس وقت تعجب ہوا، اس لیے کہ وہ بیدار تھے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عجائب کو دیکھ رہے تھے کہ مچھلی نے کیسے زندہ ہوکر پانی میں سُرنگ کرتے ہوئے اپنا راستہ بنالیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام تو اس وقت سو رہے تھے، آپ کو بیدار ہونے کے بعد مچھلی کا قصّہ جان کر تعجب ہوا۔

"نَصَبًا"......یہ تھکن اللہ تعالیٰ کی جانب سے تکوینی طور پر ڈالی گئی تھی، جب کہ تشریعی حکم چلنے کا تھا، یعنی آپ کو چلنے کا حکم تھا اس کے باوجود تکوینی طور پر آپ پر تھکن ڈالی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ تکوین اور تشریع دونوں باب کبھی ایک ہوتے ہیں اور کبھی مختلف، نہ تو ہمیشہ تشریع تکوین کے موافق ہوتی ہے اور نہ ہی تکوین ہمیشہ تشریع کے موافق ہوتی ہے، اور ہر حال میں نجات تشریع کی اتباع میں ہے، تکوین کی اتباع میں نہیں۔ نیز حضرت موسیٰ علیہ السلام پر نسیان چوں کہ تکوینی طور پر طاری تھا اس لیے یہ بعید نہیں کہ نسیان آپ سے بار بار صادر ہوا۔

"قَصَصًا"......یعنی نشانِ قدم دیکھتے ہوئے۔

"مُسَجًّى"......ایک طریق میں ہے کہ سمندر کے اوپر لیٹا ہوا پایا۔

"أَنّٰى بِأَرْضِكَ السَّلَامُ"......شاید حضرت خضر علیہ السلام نے اوّلاً سلام کا جواب دیا، اس کے بعد یہ فرمایا۔

"خَضِر"......جمہور کے نزدیک حضرت خضر علیہ السلام نبی ہیں، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے پابند نہیں تھے۔

"أَنْتَ عَلٰى عِلْمٍ"......اسی لیے میں نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا "أَنَا أَعْلَمُ" کہنا عرفِ عام کی بنیاد پر تھا، لہٰذا اِس کے پاس ایک قسم کا علم ہے اور اُس کے پاس دوسری قسم کا علم ہے، حالانکہ بعض جزئیات مشترک بھی ہیں، البتہ فضیلت حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حاصل ہے۔

"فَجَاءَ عُصْفُورٌ"......یہ بھی تکوینی طور پر ہوا، تاکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے مثال بن جائے، اس سے پتا چلا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے متعلّق انبیائے کرام علیہم السلام کا عقیدہ کیا ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے برابر کوئی شئے نہیں ہے۔

"أَلَمْ أَقُلْ لَكَ"......اس جملے میں کلمہ "لَكَ" مزید تاکید کے لیے ہے۔ علّامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک سفر کے دوران کسی دیہاتی سے کہا کہ یہ "شُخْدُب" (چھوٹا سازمینی کیڑا) ہے، تو اس نے کہا: "بَلْ شُخْدُبَان" (یہ بہت بڑا کیڑا) ہے۔[۱] جیسے اردو میں پوچھا جائے کہ روٹی بِک گئی؟ تو جواب دیا جائے کہ روٹی نہیں بلکہ روٹیاں۔ علّامہ

---

[۱] عربی نسخے میں سبقت قلم سے یہ لفظ "شَغْدَف" اور "شَغْنْدَاف" لکھ دیا گیا ہے۔ تاج العروس ملاحظہ فرمائیں۔

زمخشری رحمۃ اللہ علیہ قرآن کی تفسیر میں بسا اوقات فرماتے ہیں کہ یہ مزید منظر کشی کے لیے ہے، جیسے کہا جاتا ہے: "سَمِعْتُ بِأُذُنَيَّ" میں نے اپنے کانوں سے سنا۔ اور "رَأَيْتُ بِعَيْنَيَّ" میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اردو میں اس کی مُراد منظر کشی ہوتی ہے۔ جیسا کہ شاعر (ذی الرمہ) کا شعر ہے:

وَعَيْنَانِ قَالَ اللهُ: "كُونَا" فَكَانَتَا فَعُولَانِ بِالْأَلْبَابِ مَا تَفْعَلُ الْخَمْرُ

''محبوبہ کی دو آنکھیں ایسی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پیدا ہو جاؤ، تو وہ پیدا ہو گئیں، دونوں آنکھیں عقل کو اس طرح مست کر دیتی ہیں جیسے شراب عقلوں کو مست کر دیتی ہے۔''

اس شعر میں "كُوْنَا" یہ سب سے لطیف تعبیر ہے، جس کا سمجھنا عقل پرست شخص کے لیے بعید ہے، کیوں کہ وہ یہی کہے گا کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تکوین سے پیدا ہوئی ہے تو پھر دو آنکھوں ہی کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

شیخ صلاح الدین صفدی سبکی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ "وَاستَطْعَمَاهَا" اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَاسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا" سے زیادہ مختصر ہے، تو علّامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے دونوں کا فرق بتایا، جس کا نکتہ تطویل ہے۔

"يُرِيْدُ أَنْ يَّنْقَضَّ"......اس میں فعل کی نسبت جامد چیز (دیوار) کی طرف کی گئی ہے، یہ تعبیر بھی بلغاء کے نزدیک بہت انوکھی ہے۔

"لَوْ صَبَرَ"......اس سے خاتم الانبیاء علیہم السلام کا اپنے علم کے بارے میں کیا عقیدہ تھا یہ بھی واضح ہو گیا۔

"أَقَتَلْتَ"......تفاسیر میں مروی ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے اُس بچّے کے کندھے سے گوشت کا ٹکڑا نکال کر دِکھایا تو اس میں لکھا تھا کہ یہ طبعی طور پر کافر ہے۔ لیکن یہ حدیثِ فطرت کے خلاف نہیں ہے، عن قریب اس کی تحقیق آئے گی۔ ان شاء اللہ۔



٤٦ - بَابُ مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عَالِمًا جَالِسًا

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کوئی کھڑا شخص کسی بیٹھے ہوئے عالم سے سوال کرے۔

یعنی سائل کھڑا ہو اور عالم جس سے سوال کیا جا رہا ہے وہ بیٹھا ہو، یہ ایسی عام مجلس ہے جس میں فقہ کا اہتمام نہیں ہوتا، تو کیا ایسی حالت میں سوال کرنا جائز ہے؟

یا یہ کہا جائے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس اِس مضمون کے متعلّق ایک حدیث تھی، تو آپ کا ارادہ ہوا کہ اس کو بلا ترجمہ نہ چھوڑا جائے اور اس سے ایک مسئلہ مستفاد ہو۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ آپ اس طرح سوال کرنے کو پسند نہیں فرماتے تھے، کیوں کہ آپ کا گزر ایک شیخ کے پاس سے ہوا جو حدیث بیان کر رہے تھے، آپ کو اس مجلس میں کوئی جگہ نظر نہیں آئی تو آپ رُکے نہیں، آگے چلنے لگے اور اس مجلس میں نہیں بیٹھے، آپ نے فرمایا کہ میں کھڑے ہو کر احادیث سنانا پسند نہیں کرتا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جب حدیث بیان فرماتے تو پورے وقار اور سنجیدگی کے ساتھ بیان فرماتے۔

---

۱۲۳ - حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسٰى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ! مَا الْقِتَالُ فِي سَبِيلِ اللهِ؟ فَإِنَّ أَحَدَنَا يُقَاتِلُ غَضَبًا، وَيُقَاتِلُ حَمِيَّةً، فَرَفَعَ إِلَيْهِ رَأْسَهُ، قَالَ: وَمَا رَفَعَ إِلَيْهِ رَأْسَهُ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ قَائِمًا. فَقَالَ: مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ".

ترجمہ: حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آکر عرض کیا: اللہ کے رسول! قتال فی سبیل اللہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس لیے کہ ہم میں سے کچھ لوگ غصّے کی وجہ سے اور کچھ لوگ عار کی وجہ سے قتال کرتے ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا سر مبارک اٹھایا، راوی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنا سر مبارک اسی وجہ سے اٹھایا کہ سوال کرنے والا شخص کھڑا تھا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

فرمایا: ''جس نے اس نیت سے قتال کیا تا کہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو تو وہ قتال فی سبیل اللہ ہے۔''



"فَرَفَعَ رَأْسَهُ"......اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیٹھے ہوئے تھے اور سوال کرنے والا شخص کھڑا تھا۔

"فَإِنَّ أَحَدَنَا"...... یہ فاء اہل منطق کے طرز کے مطابق تعلیل کے لیے نہیں ہے بلکہ محض تناسب کے لیے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ میں قتال کو مختلف صورتوں میں دیکھ رہا ہوں۔

"لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا"......تیمور لنگ کے بارے میں حکایت ہے کہ اس نے جب ایک قوم کو قتل کیا تو مقتولین کی کھوپڑیاں جمع کر کے اُن پر ظلم و تکبّر کے ساتھ تخت نشین ہوا، پھر اس نے علماء سے ان لوگوں کے قتل کے بارے میں سوال کیا، تو علماء میں سے ایک متبحر عالم نے آگے بڑھ کر جواب دیا کہ ''جو بندہ اللہ تعالیٰ کے کلمے کو بلند کرنے کے لیے جہاد کرتا ہے وہ جہاد فی سبیل اللہ ہے۔'' اس سے تیمور سمجھ گیا کہ اس عالم نے یہ کہہ کر اپنی جان چھڑانے کا قصد کیا ہے، تو انھیں چھوڑ دیا۔



٤٧ - بَابُ السُّؤَالِ وَالْفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الْجِمَارِ

١٢٤ - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: "رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْجَمْرَةِ وَهُوَ يُسْأَلُ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ! نَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ، قَالَ: "ارْمِ وَلَا حَرَجَ". قَالَ آخَرُ: يَا رَسُولَ اللهِ! حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَنْحَرَ، قَالَ: "انْحَرْ وَلَا حَرَجَ". فَمَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: "افْعَلْ وَلَا حَرَجَ".

ترجمہ: یہ باب رمی جمار کے وقت سوال اور فتویٰ پوچھنے کے بیان میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جمرہ کے پاس اس حال میں دیکھا کہ آپ سے سوال کیے جا رہے تھے، چنانچہ ایک شخص نے دریافت کیا کہ اللہ کے رسول! میں نے رمی سے پہلے ذبح کرلیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ رمی کرلو، کوئی حرج نہیں، دوسرے نے پوچھا: اللہ کے رسول! میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا، تو فرمایا: ذبح کرلو، کوئی حرج نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی بھی مقدّم ومؤخر چیز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ کرلو، کوئی حرج نہیں۔"



ترمذی کی روایت میں ہے کہ سعی اور رمئ جمار ذکر اللہ کو قائم کرنے کے لیے مشروع ہوئے ہیں، چوں کہ یہ دونوں فعل بظاہر ذکر کے معنیٰ سے خالی ہیں اس لیے بطورِ خاص آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اِن دونوں کو بیان فرمایا اور اس جانب متوجّہ فرمایا کہ یہ دونوں عمل بھی ذکر اللہ کو قائم کرنے کے لیے ہیں، کیوں کہ اِن کا شمار مقربین کے افعال میں ہوتا ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے انھیں حج میں داخل فرما کر حجاج کے افعال کی حکایت اور تذکیر کو مستقل ذکر قرار دیا، اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں اور جیسا چاہیں فیصلہ فرماتے ہیں۔

ترجمۃ الباب سے امام بخاری کا مقصد:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ رمئ جمار اور سعی دونوں عبادت ہیں تو ذکر اللہ کے درمیان سوال کرنا ان میں مخل ہوگا یا نہیں؟ یا یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اُس روایت کی جانب ہے جس کا مفہوم ہے کہ قاضی کبھی غیر مطمئن حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے، اور یہ گھڑی بھی ذکر کی ہے، تو کیا اِس حال میں کوئی جواب دینا درست ہوگا؟ پہلے احتمال کی بنیاد پر جواب یہ ہے کہ فتویٰ پوچھنا ذکر اللہ میں مخل نہیں ہے، اس لیے کہ وہ بھی ایک ذکر ہی ہے۔ اور دوسرے احتمال کے مطابق جواب یہ ہے کہ ذہین اور بیدار مغز شخص کے لیے مشغولی کی حالت میں بھی جواب دینا جائز ہے۔

میں نے کسی محدث کے تذکرے میں پڑھا ہے کہ طلبہ ان کے سامنے حدیث پڑھتے تھے، اور وہ ایک ہی وقت میں تمام کو جواب بھی دیتے تھے، نیز ان کے صحیح اور غلط کی تمیز بھی کرتے تھے، چنانچہ یہ ایک ایسا امر ہے جس میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے چاہیں عطا فرماتے ہیں۔



٤٨ - بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالىٰ: ﴿وَمَآ أُوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾

١٢٥ - حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَرِبِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلىٰ عَسِيبٍ مَعَهُ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: "سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ"، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: "لَا تَسْأَلُوهُ؛ لَا يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ". فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: "يَا أَبَا الْقَاسِمِ! مَا الرُّوحُ؟" فَسَكَتَ. فَقُلْتُ: "إِنَّهُ يُوحىٰ إِلَيْهِ"، فَقُمْتُ، فَلَمَّا انْجَلىٰ عَنْهُ قَالَ: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ قَالَ الْأَعْمَشُ: "هٰكَذَا فِي قِرَاءَتِنَا".

ترجمہ: یہ باب اللہ تعالیٰ کے اِس فرمان کے بیان میں ہے کہ ''تمھیں تھوڑا سا ہی علم دیا گیا ہے۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مدینہ کے کھنڈرات میں گھوم رہا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے ساتھ کھجور کی ایک ٹہنی لیے ہوئے اس کے سہارے چل رہے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گزر یہود کی ایک جماعت کے پاس سے ہوا، انھوں نے آپس میں بات کی کہ اِن سے روح کے متعلّق سوال کرو، بعض نے کہا کہ مت پوچھو، کہیں وہ (جواباً) ایسی بات نہ کہہ دے جو تمھیں ناپسند ہو، بعض نے کہا کہ ہم تو پوچھ کر رہیں گے، چنانچہ ان میں سے ایک نے کھڑے ہو کر پوچھا: اے ابوالقاسم! روح کی حقیقت کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خاموش رہے، میں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی نازل ہو رہی ہے، میں کھڑا رہا، پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے وہ کیفیت دور ہوگئی تو آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی کہ ''لوگ آپ سے روح کے متعلّق سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیجیے کہ روح میرے رب کا ایک حکم ہے، اور تمھیں تھوڑا سا ہی علم دیا گیا ہے۔''

اعمش رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہماری قراءت میں اسی طرح ہے۔



بعض صحیح روایات میں ہے کہ یہ سوال مکہ میں ہوا تھا، اور بعض روایات میں ہے کہ سوال مدینہ میں ہوا تھا، میرے نزدیک دونوں باتیں درست ہیں۔

روح سے کیا مراد ہے؟

جان لیں کہ کبھی روح بول کر فرشتہ مُراد لیا جاتا ہے، جیسے اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ﴾ [القدر:٤] اور کبھی روح سے مدبّر بدن یعنی جسم میں موجود روح مُراد ہوتی ہے۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اِس آیت میں روح سے معنیٔ اوّل (فرشتہ) مُراد ہے۔ اور معنیٔ ثانی (جسم میں موجود روح) کے لیے قرآن میں صرف لفظ ''نفس'' ذکر کیا گیا ہے، مدبّر بدن کے لیے لفظ روح قرآن میں مستعمل نہیں ہے۔ اِس صورت میں اِن یہود کا سوال فرشتے کے متعلّق شمار ہوگا۔

میرا کہنا ہے کہ یہاں روح سے مُراد معنیٔ ثانی یعنی مدبّر بدن مُراد ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اسی کے متعلّق سوال لوگوں کے درمیان گردش کررہا تھا، اور روح بمعنیٰ فرشتہ کے بارے میں سوائے اہلِ علم کے کوئی نہیں جانتا، لہٰذا آیت کریمہ کو معنیٰ معروف پر محمول کرنا چاہیے، نیز مدبّر بدن پر روح کا اطلاق احادیث سے ثابت ہے۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ روح بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے۔ علّامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الروض الانف'' میں اسے نقل فرماکر موقوف قرار دیا ہے۔

میں اِس روایت کی مُراد نہیں سمجھ پارہا تھا، حتیٰ کہ میں نے علّامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا مطالعہ کیا جس میں آپ فرما رہے ہیں کہ فرشتوں کے لیے روح اسی طرح ہے جیسے انسانوں کے لیے فرشتے، یعنی جس طرح فرشتے ہمیں دیکھ سکتے ہیں لیکن ہم انھیں نہیں دیکھ سکتے اسی طرح روح فرشتوں کو دیکھ سکتی ہے لیکن فرشتے روح کو نہیں دیکھ سکتے، چنانچہ یہ واضح ہوگیا کہ مُراد صرف یہ نہیں کہ روح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، کیوں کہ یہ تو بالکل ظاہر بات ہے، بلکہ مُراد یہ ہے کہ روح بھی ملائکہ اور انسان کی طرح مستقل اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ روح اور نفس کے درمیان کا فرق علّامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ لطیف انداز میں کہیں نہیں ملے گا، لہٰذا آپ ''الروض الانف'' دیکھ لیں۔[1] اور علّامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے جو ذکر فرمایا ہے اس کی

---

[1] روح اور نفس کے درمیان فرق کی یہ بحث ملاحظہ فرمائیں (الروض الانف: ۹۶/۳)

بنیاد صوفیہ کے مکاشفات پر ہے۔

"مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ" ......اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ اِس آیت کریمہ میں یہود کے سوال کا جواب دیا گیا ہے یا نہیں؟ ایک قول ہے کہ نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ ہاں، جواب دیا گیا ہے۔ اِمام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

عالم امر اور عالم خلق کی تفسیر:

اسی طرح عالم امر اور عالم خلق کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ عالم خلق ہے اور جو ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے وہ عالم امر ہے، لہٰذا عالم امر کی چیز کی حقیقت تک پہنچنا عالم مشاہدہ میں رہنے والے کے لیے ممکن نہیں، مثل مشہور ہے کہ انسان اپنی ذات پر دوسروں کو قیاس کرتا ہے۔ مفسرین فرماتے ہیں کہ خلق عالم تکوین ہے اور امر عالم تشریع ہے۔

اور اِس صورت میں آیت کریمہ میں دیے گئے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ روح اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے، لہٰذا روح کا وجود اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوا ہے، اور چوں کہ تمھیں تھوڑا سا ہی علم دیا گیا ہے اس لیے تم پر روح کی حقیقت اِس سے زیادہ منکشف نہیں ہوسکتی، اِس تشریح کے مطابق گویا اُنھیں روح کے متعلّق سوال اور غور وخوض کرنے سے روکا گیا، لہٰذا اس بارے میں بحث کرنا قواعد شرعیہ کے مطابق ہی جائز ہوگا۔

مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عرش کے نیچے عالم خلق ہے اور عرش کے اوپر عالم امر ہے۔ اور شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس مخلوق کو لفظ کُن کے ذریعے عدم سے وجود بخشا ہے وہ عالم امر ہے اور جس مخلوق کو کسی چیز سے وجود بخشا ہے مثلاً انسان کو مٹّی سے بنایا ہے تو وہ عالم خلق ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ شئ اوّل (جس سے کوئی چیز بنے) اسے مادّہ کہا جاتا ہے، جو تمام کے نزدیک مسلّم ہے، اس کا انکار صرف عناد برتنے والا ہی کرسکتا ہے۔ رہی بات ہیولیٰ کی تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، یہ صرف فلاسفہ کے اوہام ہیں جو اُن پر غالب رہتے ہیں۔ مقولہ مشہور ہے کہ "إِنَّ الوَهْمَ خَلَّاقٌ" وہم بہت کچھ پیدا کردیتا ہے۔

میرے نزدیک اس مراد کی وضاحت میں ایک اور بات متحقق ہے جو ایک مقدّمے پر موقوف ہے، اور وہ یہ ہے کہ متکلمین کا کہنا ہے کہ فعل ذی شعور کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جس کو شعور نہیں ہوتا اس کا کوئی فعل بھی نہیں ہوتا، علّامہ طوسی نے ''شرح الاشارات'' میں اور صاحب ''شمس بازغہ'' صدرالدین شیرازی رحمہما اللہ نے اِس بات کا اعتراف کیا ہے کہ طبیعت کا ایک شعور ہوتا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ ممکن ہے فعل کسی غیر ذی شعور سے بھی صادر ہو، لیکن اس کی انتہا کسی ذی شعور پر ضروری ہے، جیسا کہ ابن سینا نے حرکت کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں اور ان میں سے ایک قسم کو حرکت تسخیر کہا ہے، حاصل یہ ہے کہ فعل کا شعور یا کسی ذی شعور پر منتہی ہونا ضروری ہے۔ جب آپ کو یہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھ لیں کہ قرآنِ کریم نے روح کی حقیقت اور اس کے مادّے کا کوئی ذکر جواب میں کیا ہی نہیں ہے، بلکہ صرف علت صوریہ کو ذکر فرمایا ہے، مُراد یہ ہے کہ روح بدن کی محرّک ہے اور اس کے شعور کی انتہا اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، یہی اس کی علتِ صوریہ ہے بس، رہی روح کی حقیقت تو اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔[1]



[1] یہاں محشی علّامہ بدر عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر میں بہت غور و فکر کے بعد یہ چند جملے مجھے سمجھ میں آئے ہیں، ممکن ہے درسی تقریر کا کچھ کلام ضبط کرنے سے رہ گیا ہو جس کی وجہ سے مُراد سمجھنا دشوار ہو رہا ہے۔

٤٩ - بَابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الِاخْتِيَارِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ فَيَقَعُوا فِي أَشَدَّ مِنْهُ

١٢٦ - حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسٰى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْأَسْوَدِ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ الزُّبَيْرِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: كَانَتْ عَائِشَةُ تُسِرُّ إِلَيْكَ كَثِيرًا، فَمَا حَدَّثَتْكَ فِي الْكَعْبَةِ؟ قُلْتُ: قَالَتْ لِي: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَا عَائِشَةُ! لَوْلَا قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ: "بِكُفْرٍ" - لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ، وَبَابٌ يَخْرُجُونَ. فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو کچھ جائز اختیار کو اس وجہ سے چھوڑ دے کہ کچھ لوگ اس کو نہ سمجھ پانے کی وجہ سے بڑے فتنے میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اسود بن یزید رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ مجھ سے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کو بہت سی راز کی باتیں بتاتی تھیں، تو کعبۃ اللہ کے بارے میں انھوں نے آپ سے کیا کہا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اے عائشہ! اگر تیری قوم (زمانۂ جاہلیت سے) قریب نہ ہوتی، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ مُراد کفر سے، تو میں کعبہ کو گرا کر اس کے دو دروازے بناتا، ایک دروازے سے لوگ داخل ہوتے اور دوسرے سے باہر نکلتے۔ پھر حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے اسی طرح بنایا۔''



امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ راجح کا علم ہوتے ہوئے مرجوح پر عمل کرنا جائز ہے جب کہ اس میں کوئی مصلحت ہو۔

"بَعْضَ الاختِیَارِ"......یعنی جائز امور، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارادہ تھا کہ بیت اللہ کی تعمیر کو ابراہیمی تعمیر کے مطابق کر دیں، مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا نہیں کیا جس کی وجہ اِس حدیث میں بیان فرمائی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اِس اختیار کو ترک فرما دیا۔ یہی محل ترجمہ ہے۔



۵۰ - بَابُ مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ أَنْ لَا يَفْهَمُوا

وَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللهُ وَرَسُولُهُ؟".

---

۱۲۷ - حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسٰى عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ خَرَّبُوذٍ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِذٰلِكَ".

ترجمہ: یہ باب اس شخص کے بیان میں ہے جو علم کی بات کچھ لوگوں کو بتائے اور کچھ کو نہ بتائے، اس خیال سے کہ وہ سمجھ نہیں پائیں گے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا لوگوں کو وہی باتیں بتاؤ جن سے وہ مانوس ہیں، کیا تمھیں یہ بات پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کو جھٹلا دیا جائے؟

---

۱۲۸ - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذٌ رَدِيفُهُ عَلَى الرَّحْلِ قَالَ: "يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ! قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ! وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: "يَا مُعَاذُ!" قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللهِ! وَسَعْدَيْكَ، ثَلَاثًا. قَالَ: "مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللهُ عَلَى النَّارِ". قَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ! أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟" قَالَ: "إِذًا يَتَّكِلُوا". وَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا".

ترجمہ: حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اس حال میں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سواری کے کجاوے پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے، کہ اے معاذ! حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اللہ کے رسول! میں حاضر ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پھر فرمایا: اے معاذ! تو عرض کیا: میں حاضر ہوں

اللہ کے رسول! اس طرح تین مرتبہ ارشاد فرمایا، پھر فرمایا: ''جو بھی سچے دِل سے اس بات کی گواہی دے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر جہنّم کی آگ کو حرام فرما دیں گے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ اللہ کے رسول! کیا میں لوگوں کو یہ بات بتادوں تاکہ لوگ خوش ہوجائیں؟ فرمایا: پھر تو لوگ بے فکر ہو کر بیٹھ جائیں گے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے یہ بات اپنی وفات کے وقت (کتمانِ علم کے) گناہ سے بچنے کے لیے بتادی۔

---

۱۲۹ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: ذُكِرَ لِي: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: مَنْ لَقِيَ اللهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ". قَالَ: "أَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ؟" قَالَ: "لَا، إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَّكِلُوا".

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''جو بندہ اللہ تعالیٰ سے اِس حال میں ملے کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو تو وہ جنّت میں داخل ہوجائے گا۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ''کیا میں لوگوں کو یہ خوش خبری سنادوں؟'' فرمایا: ''نہیں، مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ بے فکر ہو کر بیٹھ جائیں گے۔''



یعنی علم ایک فضیلت کی چیز ہے تو پھر علم کسی کو دیا جائے اور کسی کو نہیں؟ تو سابق باب ذہین اور غبی کے درمیان فرق کے بیان میں تھا اور یہ باب شریف اور رذیل شخص کے درمیان فرق کے لیے ہے۔

اِس حدیث میں ایک اشکال اور جوابات:

"إِلَّا حَرَّمَهُ اللهُ"...... اس پر بہت سے حضرات نے اشکال کیا ہے، کیوں کہ حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے دیگر فرائض کی کوئی ضرورت نہیں، بلکہ صرف کلمۂ توحید کافی ہے۔ چنانچہ بعض حضرات نے اس کو نزولِ احکام سے پہلے کے زمانے پر محمول کیا ہے، کیوں کہ نجات کا مدار اُس وقت صرف توحید پر تھا۔ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے باب الرخصة فی التخلف عن الجماعة میں حضرت عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت نقل فرمائی ہے کہ ''إِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَن قالَ: لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بذلكَ وجْهَ اللَّهِ'' (صحيح مسلم، رقم: ۳۳) ''جو بندہ اللہ تعالیٰ

کی رضا جوئی کے لیے لا الٰہ الا اللہ کہے اس پر اللہ تعالیٰ نے جہنّم کو حرام فرما دیا ہے۔'' اس کے بعد والی روایت کے اخیر میں علّامہ ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد بہت سے فرائض اور احکام نازل ہوئے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم ان تمام احکام وفرائض پر مشتمل ہے، لہٰذا اس سے کسی کو دھوکہ نہ ہو۔

میرا کہنا ہے کہ یہ جواب بہت بعید ہے، کیوں کہ راوی حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ انصاری صحابی ہیں، اور جب بھی کوئی حکم نازل ہوتا تو مدینہ منورہ میں ان کو معلوم ہو ہی جاتا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے جہنّم کی دو قسمیں قرار دی ہیں، یعنی ایک جہنّم کفّار کے لیے اور ایک نافرمان مؤمنین کے لیے، اور روایت کو کفّار کی جہنّم پر محمول کیا۔

اِس جواب پر میں کہتا ہوں کہ جہنّم کی یہ تقسیم اگر چہ فی نفسہٖ درست ہے لیکن یہ حدیث کی شرح نہیں ہوسکتی۔ نیز انواعِ عذاب کا مختلف ہونا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ طاعات کا بجالانا اور معاصی سے باز رہنا یہاں بھی ملحوظ ہے، اگرچہ عبارت سے اس کو حذف کر دیا گیا ہے، اس لیے کہ شارع علیہ السلام نے ایک مرتبہ طاعات کا ذکر فرما دیا اور باب در باب اس کی تفصیل بیان فرمادی، ایک ایک طاعت کی جانب رغبت دِلائی اور ہر ایک معصیت سے متنبہ فرما دیا تو اب ہر جگہ اِن تمام امور کو دہرانے کی ضرورت نہ رہی، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے سلیم الفطرۃ بندوں کے سامنے تاکید کے ساتھ یہ بات بیان فرمادی کہ یہ تمام احکام بھی آپ کے نزدیک نجات میں داخل ہیں تو اب ہر مرتبہ ان قیود کو بیان کرنے کی ضرورت نہ رہی، عرف میں بھی یہی طریقہ رائج ہے کہ لوگ معلوم بات کو مذکور کی طرح سمجھتے ہیں اور تفصیلی کلام اُن باتوں میں کیا جاتا ہے جن کی جانب ذہن کا منتقل ہونا دشوار ہو۔

اور تمام اعمال میں سے کلمۂ توحید ہی کو خصوصاً اس وجہ سے ذکر فرمایا کہ وہ اخروی حیاتِ ابدیہ کی اصل بنیاد اور مدار ہے، کلمۂ توحید ہی حقیقۃً مؤثّر ہے، اعمال بھی اگر چہ جہنّم کو حرام قرار دینے میں داخل ضرور ہیں مگر اعمال میں بھی مؤثّر کلمۂ توحید ہی ہے، پھر کلمے کے مؤثّر ہونے کے باوجود اعمال سے بے نیازی نہیں برتی جاسکتی، تو حاصل یہ نکلا کہ تحریم نار کا مدار اگرچہ مجموعے پر ہے لیکن اِس مجموعے میں سے جو اہم جزء ہے اسے خصوصیت کے ساتھ بیان فرمایا، اور وہ کلمۂ توحید ہے جو درخت کی جڑ کے مانند ہے، کہ درخت جڑ کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔

پھر یہ قاعدہ اُن تمام احادیث میں جاری ہوگا جن میں وعد و وعید کا بیان ہو، لہٰذا ان میں شرط کے وجود اور مانع کے دور ہونے کا ذکر نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ شارع علیہ السلام کے نزدیک اپنی حقیقت کے مطابق پہلے سے ملحوظ ہے، بلکہ

اس کے واضح ہونے کی وجہ سے بغیر قید کے ذکر کیا جائے گا۔

پھر یہ جان لیجیے کہ فطرتِ انسانی کا خاصہ ہے کہ انسان اپنی طرف سے کچھ قواعد گھڑ لیتا ہے، یہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ انسان کو شئے کے تمام اطراف و جوانب کا پورا علم نہیں ہوتا، اور عام لوگ طبیب کی طرح نہیں ہوتے، کیوں کہ طبیب جب کسی دوا کے بارے میں یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ مفید یا مضر ہے تو یہ فیصلہ وہ اپنے ظن غالب ہی سے کرتا ہے، لیکن جب کوئی غبی شخص اس کے پاس آئے گا تو وہ اس فیصلے کو قاعدۂ کلیہ مان کر یہ دعویٰ کرنے لگے گا کہ یہ دوا ہمیشہ مفید ہے اور اس کے خلاف کبھی ہو ہی نہیں سکتا، حتیٰ کہ اگر کبھی اُس دوا سے فائدہ نہ ہو تو وہ طبیب کو بُرا بھلا کہہ کر اُسے جھٹلانے لگے گا، حالانکہ وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ اپنے آپ ہی کو بُرا بھلا کہہ رہا ہے۔

اسی طرح جب شارع علیہ السلام امورِ غائبہ کے بارے میں خبر دیں تو اگرچہ ان کا حکم بالکل قطعی ہوتا ہے، لیکن یہاں شارع کے نزدیک کچھ شرائط اور موانع ملحوظ ہوتے ہیں، تو کوئی بد بخت آ کر اُن شرائط و موانع کا لحاظ کیے بغیر کلامِ مُرسل کو قاعدۂ کلیہ سمجھ لیتا ہے، پھر جب حکم میں تخلف ہوتا ہے تو وہ حیران و پریشان ہوتا ہے، تو اس شخص کو خود ہی پر ملامت کرنی چاہیے۔

اور انسان کی حالت نقیض کے دو طرف کے درمیان ہے، کہ کبھی وہ کوئی دوا اس خیال سے استعمال کرتا ہے کہ وہ یقیناً مفید ہے، پھر اگر اسے فائدہ نہ ہو تب بھی وہ خود کو نہیں جھٹلائے گا اور نہ ہی طبیب کو اِلزام دے گا، بلکہ وجہ بتائے گا کہ دوا بے کار تھی، یا اس نے دوا کا استعمال ٹھیک طرح سے نہیں کیا، یا اس نے نقصان دہ چیزوں سے پرہیز نہیں کیا وغیرہ، لیکن جب وہ آیات اللہ یا احادیث مبارکہ سے گزرتا ہے اور ان میں کہیں حیرانی نظر آتی ہے تو کوئی وجہ تلاش نہیں کرتا اور کافرِ اوّل بنے بغیر اسے چین نہیں آتا۔ ﴿ قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَاۤ اَكْفَرَهٗؕ۝۱۷ ﴾ [عبس: ۱۷] الغرض انسان یا تو کھلی بے وقوفی میں ہوتا ہے یا پوشیدہ نفاق میں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے قرابادین نہیں بلکہ تذکرے کے طور پر خواص کا ذکر فرمایا ہے، علم طب کی اصطلاح میں مفردات کے خواص کا ذکر ہو اسے ''تذکرہ'' کہا جاتا ہے، اور جس میں مرکبات کے خواص کا ذکر ہو اسے ''قرابادین'' کہا جاتا ہے، لہٰذا شارع علیہ السلام کی جانب سے عبادات اور ان کے خواص کا ذکر صرف بطورِ تذکرہ ہے، دنیا میں اس کے علاوہ کا امکان نہیں، کیوں کہ ترکیب تو دنیا کے ختم ہو جانے کے بعد ہی ہوگی، لہٰذا ترکیب کا حکم عالم آخرت ہی میں ظاہر ہوگا، یہ اس طبیب کی طرح ہے جو مفردات کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے کہ یہ زہر ہے، یہ تریاق ہے، یہ چیز قبض کو ختم کرنے والی ہے اور یہ چیز قبض پیدا کرنے والی ہے، پھر وہ گرم اور ٹھنڈی اشیاء کو ملا کر کوئی دوا تیّار کرتا ہے جس

میں ایک چیز دوسری چیز کے اثر کو ختم کرتی ہے تو ایک تیسرا مرکب تیّار ہو جاتا ہے، حالانکہ اس میں گرم اور ٹھنڈی دوا موجود ہوتی ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں ہوتا اور نہ ہی اس طبیب کو کوئی جھٹلاتا ہے، اس لیے کہ دوا کے گرم یا ٹھنڈی ہونے کا حکم اس کی انفرادی حیثیت پر تھا، پھر جب دونوں آپس میں مل گئیں تو ایک دوسرا مرکب پیدا ہوا۔

اسی طرح کلمۂ توحید بھی بلا شک وشُبہ جہنّم کو حرام کر دیتا ہے، مگر جب معاصی اس کے ساتھ مل جاتے ہیں تو پھر اس کی اختلاط والی حالت کی تاثیر صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں، البتہ اتنا ضرور ہے کہ اگر کلمۂ توحید کے آثار معاصی پر غالب ہوں گے تو یہ کلمہ مؤمن بندے کو جنّت میں پہنچا دے گا، اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو جائے تو اللہ کی پناہ۔

اور جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ مزاجِ مرکب کی تاثیر آخرت ہی میں معلوم ہوگی تو فی الحال (دنیا میں) قرابادین کا مطالبہ جہالت اور بے وقوفی ہے، گویا کہ یہ ایک غیر موجود چیز کے بارے میں دریافت کرنا ہے، جس کا مآل تقدیر میں جھانکنا ہے۔

نیز اسی طرح تذکرے کو بیان کرنے سے روکنا بھی حماقت و بے وقوفی ہے، کیوں کہ مطلقاً کچھ بھی ذکر نہ کیا جائے تو اس میں اُمّت کا نقصان ہے، اگرچہ تذکرے سے اُمّت کو علم تام حاصل نہیں ہوگا لیکن شئ مجہولِ مطلق بھی نہیں رہے گی، بلکہ من وجہٍ علم حاصل ہو جائے گا۔

اگر آپ کو سوال ہو کہ پھر تذکرے کو بیان کرنے میں بھی کچھ حرج اور اشکالات ہیں، تو میں کہوں گا کہ فطرتِ سلیمہ رکھنے والے بندے کو اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا، اور جاہل اس میں غور وفکر سے دور ہے۔ اِس تقریر سے کفارت والی حدیث پر اشکال بھی حل ہو جائے گا کہ ایک نماز سے دوسری نماز تک بندے کے لیے جب کفّارہ ہو گیا اور اس کا کوئی گناہ باقی نہیں رہا تو دیگر مکفرات کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ کفّارات کا مجموعہ معاصی کے مجموعے میں مؤثّر ہے، اور مجموعے کی تاثیر آخرت ہی میں معلوم ہوگی، لیکن چوں کہ شارع علیہ السلام نے کچھ اطلاع کا ارادہ فرمایا تو حدیث میں اس کو اِس طرح تعبیر کیا گیا۔

حدیث "مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهٖ" میں کلمہ سے مراد:

حدیث پاک "مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهٖ" میں کلمے سے مُراد یہ نہیں ہے کہ کلمہ بطورِ عقیدہ جاری ہو، بلکہ بندے کے اعمالِ صالحہ اور حسنات میں سے ایک عمل مُراد ہے، جس کا اجر دنیا چھوڑنے کے بعد نجات فی الآخرۃ ہے، تو یہ فضیلت اُس بندے کے حق میں ہے جس کی زبان پر یہ کلمہ جاری ہو، اور چوں کہ اِس کلمے کا جاری ہونا بطورِ اَذکار ہے، نہ کہ بطورِ

ایمان، لہٰذا جس بندے کی زبان پر یہ کلمہ جاری نہ ہو اس کے بارے میں کفر کا فیصلہ نہیں ہوگا۔

اور آخر کلام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اِس کلمے کے بعد بندے کی زبان پر کوئی دنیوی کلام نہ آیا ہو، لہٰذا جو بندہ اِس کلمے کو پڑھ لے، پھر مثلاً اس پر رات کے وقت غشی طاری ہوگئی جس سے وہ افاقہ نہ پا سکا اور موت ہوگئی تو اس کے حق میں بھی ان شاء اللہ اِس اجر موعود کی امید ہے۔

"إِذًا يَتَّكِلُوْا"......اس سے ذہن میں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ اِس سے مُراد فرائض سے لاپرواہی برتنا ہے، اس لیے کہ جب صرف کلمۂ توحید نجات کے لیے کافی ہے تو دیگر اعمال کی ضرورت باقی نہیں رہتی، حالانکہ یہ مُراد بالکل نہیں ہے، بلکہ اتکال سے مُراد اعمال کے فضائل اور نوافل سے لاپرواہی برتنا ہے، اس لیے کہ انسان جلب منفعت کی بہ نسبت دفع مضرّت کا زیادہ متمنّی ہوتا ہے، لہٰذا جب انسان کو معلوم ہوجائے کہ کلمۂ توحید اور فرائض عذابِ جہنّم کو دفع کرنے کے لیے کافی ہیں تو وہ اِن ہی پر قناعت کرلے گا، نوافل میں سستی برتے گا اور بلند درجات حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرے گا۔

اللہ ربّ العزت نے انسان کی اِس فطرت کو اِن الفاظ میں بیان فرمایا:

﴿اَلْـٰٔنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا ؕ﴾ [الأنفال : ٦٦]

''اب اللہ تعالیٰ نے تمھارے ساتھ نرمی کا معاملہ فرمایا ہے اور اسے معلوم ہے کہ تمھارے اندر کمزوری ہے۔''

چنانچہ انسان اپنی آخرت کے لیے مسلسل محنت کرتا رہتا ہے، مگر جب اپنی نجات کا یقین ہوجاتا ہے تو سست پڑ جاتا ہے، اور یہ خصلت اس کی طبیعت میں راسخ ہے۔ اسی وجہ سے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یہ بات لوگوں کو بتانے سے منع فرمایا تھا، کیوں کہ صرف فرائض پر اکتفا کرلینا اور نوافل سے سستی برتنا اُمّت کے حق میں نقصان اور بلند درجات سے محرومی کا سبب ہے، لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ پسند فرمایا کہ لوگ لاپرواہی نہ برتیں بلکہ بلندیوں کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ بلند حوصلوں کو پسند فرماتے ہیں۔ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مدح میں یہ کہا ہے:

لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهٰى لِكِبَارِهَا　　وَهِمَّتُهُ الصُّغْرٰى أَجَلُّ مِنَ الدَّهْرِ

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بلند حوصلوں کی کوئی انتہا نہیں ہے، آپ کا چھوٹا سا ارادہ بھی زمانے بھر سے زیادہ عظیم تر ہے۔''

یہاں غفلت سے مُراد فرائض اور حصولِ درجات سے لاپرواہی مُراد ہونے پر دلیل امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے جو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے اِس حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

مَن صامَ رمضانَ وصلَّى الصَّلواتِ وحجَّ البيتَ، لا أَدري أذكَرَ الزَّكاةَ أم لا، إلَّا كانَ حقًّا علَى اللَّهِ أن يغفرَ لَهُ، إن هاجرَ في سبيلِ اللَّهِ، أو مَكَثَ بأرضِهِ الَّتي وُلِدَ بِها قالَ معاذٌ: ألا أخبرُ بِها النَّاسَ؟ فقالَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ: ذرِ النَّاسَ يعمَلونَ فإنَّ في الجنَّةِ مائةَ درجةٍ ما بينَ كلِّ درجَتينِ كما بينَ السَّماءِ والأرضِ، والفِردَوسُ أعلى الجنَّةِ...، فإذا سَألتُمُ اللَّهَ فسَلوهُ الفردوسَ. (سنن الترمذي، رقم:۲۵۳۰)

''جو بندہ رمضان کے روزے رکھے، نماز پڑھے، بیت اللہ کا حج کرے، (راوی فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے زکوٰۃ کا بھی ذکر فرمایا یا نہیں) تو اللہ تعالیٰ نے خود پر لازم فرمالیا ہے کہ اس کی مغفرت فرمادے گا، خواہ اس نے اللہ کی راہ میں ہجرت کی ہو یا اپنے وطن ہی میں رہا ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ کیا یہ بات میں لوگوں کو بتادوں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ لوگوں کو اعمال کرنے دو، کیوں کہ جنّت میں سیکڑوں درجات ہیں، اور فردوس جنّت میں سب سے اعلیٰ درجہ ہے، لہٰذا جب تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو تو اس سے جنّت الفردوس کا سوال کرو۔''

اِس حدیث میں فرائض کے ذکر کے ساتھ بلند درجات کے حصول کی ترغیب بھی ہے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مجمل حدیث میں صرف فرائض ہی سے غفلت مُراد نہیں ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حدیث کی مُراد احکام کے نازل ہونے سے پہلے زمانے کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور یہ کیسے ممکن ہے؟ کیوں کہ فرائض چھوڑ دینے کا تصوّر عام لوگوں کے بارے میں بھی نہیں کیا جاسکتا تو حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی شان تو بہت بلند و بالا ہے۔

نیز ترمذی کی ایک روایت جو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں:

كنتُ معَ النبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم في سفر فأصبحت يومًا قريبا منه ونحن نسير فقُلْت يا رسولَ اللهِ أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار قال لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه : تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت. (سنن الترمذي، رقم:۲۶۱۶)

''میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا، ایک دِن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ چل رہا تھا، میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! مجھے ایسا عمل بتادیجیے جس سے میں جنّت میں داخل ہوجاؤں اور جہنّم سے دور ہوجاؤں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: تم نے بہت عظیم الشان چیز کا سوال کیا ہے، لیکن یہ چیز اس بندے کے لیے آسان ہے جس پر اللہ تعالیٰ آسان فرما

دیں، تم اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے رہو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ، نماز پڑھتے رہو، زکوٰۃ دو، رمضان کے روزے رکھو اور حج کرو۔" اِس روایت میں بھی تمام فرائض کا ذکر ہے۔

نیز بخاری شریف کی بھی ایک روایت ہے جس کے راوی اگر چہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں، مگر مضمون ایک ہی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ:

مَن آمَنَ باللَّهِ ورَسولِهِ، وأَقامَ الصَّلاةَ، وصامَ رَمَضانَ، كانَ حَقًّا علَى اللَّهِ أنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ، هاجَرَ في سَبيلِ اللَّهِ،أوْجَلَسَ في أرْضِهِ الَّتي وُلِدَ فيها،قالوا:يارَسولَ اللَّهِ أفَلا نُنَبِّئُ النَّاسَ بذلكَ؟ قالَ: إنَّ في الجَنَّةِ مِئَةَ دَرَجَةٍ، أعَدَّها اللَّهُ لِلْمُجاهِدِينَ في سَبيلِهِ. (صحيح البخاري، رقم:۷۴۲۳)

"جو بندہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، نماز قائم کرے اور روزے رکھے تو اللہ تعالیٰ نے خود پر لازم فرمالیا ہے کہ اسے جنّت میں داخل فرمادیں گے، خواہ وہ بندہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرے یا اپنے وطن میں بیٹھا رہے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اللہ کے رسول! کیا ہم لوگوں کو یہ خوش خبری سنادیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جنّت میں سو درجات ہیں جو اللہ تعالیٰ نے مجاہدین فی سبیل اللہ کے لیے تیّار فرمائے ہیں۔"

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اِس حدیث میں کوئی حتمی مقدار مُراد نہیں ہے، بلکہ مُراد فرائض اور نوافل سے لا پرواہی برتنا ہے، حاصل یہ ہے کہ دخولِ جنّت کا یہ وعدہ شریعت میں وارِد تمام اوامر ونواہی کی رعایت کے بعد ہے، پھر غفلت ان کے ماسوا میں ہے، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ خوش خبری لوگوں کو سنانے کا ارادہ فرمایا تو شرائط کو مبہم رکھا اور تمام امور کا احاطہ نہیں فرمایا، کیوں کہ بشارت ایک الگ باب ہے جس میں اجمال اور اِبہام ہی مناسب ہے۔



٥١ - بَابُ الْحَيَاءِ فِي الْعِلْمِ

وَقَالَ مُجَاهِدٌ: "لَا يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ مُسْتَحْيٍ وَلَا مُسْتَكْبِرٌ". وَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: "نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ، لَمْ يَمْنَعْهُنَّ الْحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ".

ترجمہ: یہ باب حصولِ علم میں حیا کے بیان میں ہے۔

حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ''شرمانے والا اور متکبر دونوں علم حاصل نہیں کر سکتے۔'' اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ''انصار کی عورتیں بہترین عورتیں ہیں، حیاوشرم انھیں تفقہ فی الدین سے مانع نہیں بنی۔''

---

١٣٠ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَّامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، قَالَ: حَدَّثنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: "جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ إِلىٰ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا احْتَلَمَتْ؟" قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ". فَغَطَّتْ أُمُّ سَلَمَةَ، تَعْنِي وَجْهَهَا، وَقَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللهِ! وَتَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ؟" قَالَ: "نَعَمْ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ، فَبِمَ يُشْبِهُهَا وَلَدُهَا؟"

ترجمہ: حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضرت اُمّ سلیم رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگیں: اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ حق بات کو بیان کرنے سے شرماتے نہیں ہیں، کیا جب عورت کو احتلام ہو تو اس پر غسل فرض ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں، جب وہ پانی دیکھ لے، تو حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنا چہرہ چھپا لیا، اور (کسی اور وقت) دریافت کیا: اللہ کے رسول! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ ارشاد فرمایا: ''تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں، پھر بچّہ عورت کے مشابہ کیوں ہوتا ہے؟''

---

١٣١ - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَهِيَ مَثَلُ

الْمُسْلِمِ، حَدِّثُونِي مَا هِيَ؟ فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَادِيَةِ، وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، قَالَ عَبْدُ اللهِ: فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقَالُوا: "يَا رَسُولَ اللهِ! أَخْبِرْنَا بِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: هِيَ النَّخْلَةُ". قَالَ عَبْدُ اللهِ: "فَحَدَّثْتُ أَبِي بِمَا وَقَعَ فِي نَفْسِي، فَقَالَ: "لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي كَذَا وَكَذَا".

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ”درختوں میں سے ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے نہیں جھڑتے، اس کی مثال مسلمان کی طرح ہے، مجھے بتاؤ! کہ وہ کونسا درخت ہے؟ لوگ جنگل کے درختوں میں کھو گئے، میرے جی میں آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے، فرماتے ہیں: لیکن مجھے (اظہار میں) شرم محسوس ہوئی، پھر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ ہی بتا دیجیے کہ وہ کونسا درخت ہے؟ ارشاد فرمایا: وہ کھجور کا درخت ہے۔“ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ پھر میں نے اپنے والد سے وہ بات بتائی جو میرے دِل میں آئی تھی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”اگر تم یہ بات کہہ دیتے تو میرے لیے ڈھیر سارے قیمتی سرمایے سے بہتر ہوتا۔“



چوں کہ حدیث حیا کے دونوں طرف (محمود و مذموم) کے بارے میں وارد ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے حیا کا حسن معلوم ہوتا ہے، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے حیا کی قباحت معلوم ہوتی ہے، تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے مختلف حالات پر تقسیم فرما کر بعض احوال میں مستحسن قرار دیا اور بعض احوال میں قبیح قرار دیا ہے، کیوں کہ حیا جب تحصیل علم سے مانع بن جائے تو یہ مذموم ہے، اور حیا اگر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی طرح ہو تو محمود ہے، کیوں کہ آپ کے حیاءً خاموش رہنے کی وجہ سے حلال وحرام میں تبدیلی نہیں ہوئی، البتہ مجلسِ نبوی میں آپ کو جو فضیلت کا مقام مل سکتا تھا وہ فوت ہو گیا، اُمید ہے کہ اس کا بھی آپ کو آخرت میں اجر ملے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ آپ نے کسی سائل کے جواب میں فرمایا کہ ”میں نے فائدہ پہنچانے میں کبھی بخل سے کام نہیں لیا اور فائدہ حاصل کرنے میں کبھی شرم محسوس نہیں کی۔“ نیز امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ”سوال کی ذلّت عمر بھر جہالت کی ذلّت سے بہتر ہے۔“

اللہ کی طرف حیا کی اسناد کرنا:

"إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي"......علماء نے حیا کی اسناد کے بارے میں تاویل کی ہے، لیکن میں ایسے امر کی اسناد اللہ تعالیٰ کی جانب بلا تاویل جائز سمجھتا ہوں جو اللہ تعالیٰ نے بذاتِ خود اپنی جانب فرمائی ہے، لیکن اس کی کیفیت کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتا ہوں، میں وہ نہیں کہہ سکتا جو علّامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ رحمت چوں کہ رقّتِ قلبی کا نام ہے، لہٰذا اس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی جانب مجازی ہے، کتنی تعجب کی بات ہے! اگر رحمت کی اسناد اللہ تعالیٰ کی جانب مجازی ہو تو پھر کس کی جانب یہ اسناد حقیقی ہوسکتی ہے؟!

"وَتَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ؟"......انبیائے کرام علیہم السلام کے حق میں احتلام کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، درست یہی ہے کہ احتلام انبیائے کرام کو بھی ممکن ہے، مگر وہ منی کا مقام بھر جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، شیطان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے جو یہ منقول ہے کہ عورت کو احتلام ہو جائے تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے جب عورت کے عضو داخل سے سے باہر کی جانب تری نہ نکلی ہو۔

"بِمَ يُشْبِهُهَا"......اس کی تفسیر یہ ہے کہ کبھی غلبے کی وجہ سے مشابہت ہوتی ہے اور کبھی سبقت کی وجہ سے۔



۵۲ - بَابُ مَنِ اسْتَحْيَا فَأَمَرَ غَيْرَهُ بِالسُّؤَالِ

۱۳۲ - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ دَاوُدَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرٍ الثَّوْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: "كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً، فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: "فِيهِ الْوُضُوءُ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کسی کو شرم محسوس ہو تو وہ اپنے علاوہ کسی کو سوال کرنے کو کہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''مجھے مذی بہت آتی تھی، تو میں نے مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کریں، انھوں نے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس میں وضو کرنا ہے۔''



حیا کی وجہ الفاظِ حدیث میں (دوسری جگہ) موجود ہے، اور وہ یہ ہے: "لِمَكَانِ ابنَتِهِ تَحْتَهُ" کیوں کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی لختِ جگر آپ کے نکاح میں تھیں، اور یہ معنیٰ صحیح ہے۔

"فَأَمَرْتُ المِقْدَادَ"...... یعنی حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو اپنے بارے میں سوال کرنے کا حکم فرمایا، نیز آپ نے خود بھی سوال کیا تھا لیکن صاحبِ واقعہ کا نام ذکر کیے بغیر علی سبیل الفرض سوال کیا تھا، لہٰذا دونوں میں کوئی تناقض نہیں۔

"فِيْهِ الوُضُوْءُ"...... امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث نماز کے متعلّق نہیں بلکہ مذی کے احکام سے متعلّق ہے، لہٰذا مذی کے نکلنے کے بعد وضو کرنا چاہیے، صرف نماز کے لیے نہیں۔ اسی طرح ''نیل الاوطار'' میں علّامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کی جانب بھی یہ نسبت فرمائی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی تردّد نہیں کہ شریعت میں نجاست کا ازالہ علی الفور مطلوب ہے، ایک وقت تک نجاست سے آلودہ رہنا مکروہ ہے، مگر اِس حکم کا اثر چوں کہ نماز کے وقت ہی ظاہر ہوتا ہے اس لیے کتبِ فقہ میں اس کا ذکر کم ملتا ہے، جیسے کہ دیانات کے احکام بھی متون اور شروحِ فقہ میں کم ذکر کیے جاتے ہیں۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہائے کرام عامۃً فرائض وواجبات ہی کو بیان فرماتے ہیں، مستحبات اور سنن زوائد کو بہت کم

بیان فرماتے ہیں، اور چوں کہ مذی کے خروج کے بعد وضو کا یہ حکم مستحب ہے اور قیامِ صلوٰۃ کے وقت یہ حکم واجب ہے اس لیے فقہائے کرام نے قیامِ صلوٰۃ ہی کے تحت اس کا ذکر فرمایا۔ پھر اگر کوئی خروجِ مذی کے بعد وضو کر کے فوراً نماز کے لیے کھڑا ہو جائے تو اسی وقت فرض بھی ادا ہو جائے گا۔

حدیث کے بعض طرق میں صرف عضوِ تناسل کو دھونے کا حکم ہے، بعض طرق میں خصیتین کو بھی دھونے کا حکم ہے اور بعض میں دونوں کہنیوں کو دھونے کا حکم بھی ہے، محدثین نے اس کی مختلف وجوہات بیان فرمائی ہیں، میری رائے یہ ہے کہ یہ صحیح ہے اور اسے استحباب پر محمول کیا جائے گا۔

اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ ذکر فرمایا ہے کہ یہ دھونا علاج کے لیے ہے، تو اس سے طبّی علاج مُراد نہیں ہے، بلکہ مُراد یہ ہے کہ موجودہ حالت میں قطرات کا ٹپکنا بند ہو۔ جیسے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے مستحاضہ عورت کو غسل کا حکم فرمایا اور بعض عورتوں کو غسل خانے میں بیٹھنے کا حکم فرمایا۔

قرآن، حدیث اور فقہ میں ربط کس طرح ہے؟

جاننا چاہیے کہ فہم حدیث اور شارع علیہ السلام کے مقاصد کی اطلاع علم فقہ کے بعد ہی ممکن ہے، اس لیے کہ حدیث کی شرح محض لغت سے ممکن نہیں، جب تک اس میں اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور مذاہب ائمہ سے کام نہ لیا جائے حدیث کی شرح ناقص رہے گی، حدیث کی وجوہ اور طرق بھی معلوم نہیں ہوں گے، ائمہ کا رُجحان اور ان کے مختار مذاہب معلوم ہونے کے بعد آپ کے لیے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا آسان ہوگا، یہی حال حدیث کا قرآن کے ساتھ بھی ہے کہ بسا اوقات احادیث کی جانب رجوع کیے بغیر قرآن کی مُراد سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے، پھر جب اس کے متعلّق احادیث سامنے آتی ہیں تو شارع علیہ السلام کی غرض سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے، یہ قرآنِ پاک کے بلند مقام اور عظیم مرتبے کی وجہ سے ہے، بلکہ جس قدر کلام بلیغ ہوگا اس میں متعدد وجوہ کا احتمال زیادہ ہوگا، اور یہ بات وہی سمجھ سکتا ہے جو اس کا اہتمام کرتا ہے۔

جب کہ جاہل شخص آیت کریمہ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر:۱۷] کو بنیاد بنا کر قرآن فہمی کی آسانی کا دعویٰ کرنے لگتا ہے، حالانکہ وہ یہ نہیں جانتا کہ آیت میں جس آسانی کا ذکر ہے وہ اِتنی ہی مقدار میں منحصر نہیں ہے جتنی مقدار میں اس نے قرآن کو سمجھا ہے، بلکہ آیت میں تیسیر کا مطلب یہ ہے کہ قرآنِ پاک کے معانی کو سمجھنے اور اس سے استفادہ کرنے میں اعلیٰ اور ادنیٰ تمام قسم کے لوگ شریک ہیں، لیکن قرآن فہمی ہر ایک کو اپنے علم کے بقدر حاصل ہوگی، اور یہ قرآنِ کریم کا غایت اعجاز ہے کہ جاہل اسے سن کر اپنی بساط کے مطابق علم حاصل کرتا ہے اور متبحر علماء قرآن سے اپنی فہم

کے مطابق حظ وافر پاتے ہیں، برخلاف کلام الناس کے، کہ اگر وہ دیگر حیوانات کی آواز کی طرح ہوگا تو بلغاء اس کی طرف توجّہ نہیں کریں گے۔ اور اگر بلاغت کے اعلیٰ مرتبے پر ہوگا تو جاہل لوگ اس کی مُراد نہیں سمجھ پائیں گے، جب کہ قرآنِ کریم ایسی کتاب ہے جو بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہونے کے باوجود اپنے علوم کی بارش تمام لوگوں پر یکساں برساتی ہے، خواہ عقلمند ہوں یا غبی، تو آیت کریمہ میں ''تیسیر'' کے یہ معنیٰ ہیں، وہ نہیں جو جہلاء خیال کرتے ہیں۔



۵۳ - بَابُ ذِكْرِ الْعِلْمِ وَالْفُتْيَا فِي الْمَسْجِدِ

۱۳۳ - حَدَّثَنِي قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعٌ مَوْلَىٰ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ رَجُلًا قَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! مِنْ أَيْنَ تَأْمُرُنَا أَنْ نُهِلَّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يُهِلُّ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ، وَيُهِلُّ أَهْلُ الشَّأْمِ مِنَ الْجُحْفَةِ، وَيُهِلُّ أَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ".

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "وَيَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: "وَيُهِلُّ أَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلَمْلَمَ". وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: "لَمْ أَفْقَهْ هٰذِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ".

ترجمہ: یہ باب مسجد میں مذاکرہ کرنے اور فتویٰ دینے کے بیان میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ مسجد میں ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ ہمیں کہاں سے احرام باندھنے کا حکم فرماتے ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اہل مدینہ ذوالحلیفہ سے، اہل شام جحفہ سے اور اہل نجد قرن سے احرام باندھیں۔''

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اہل یمن یلملم سے احرام باندھیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ آخری جملہ میں سمجھ نہیں پایا۔''



یعنی مسجد اگرچہ نماز کے لیے بنائی گئی ہے، لیکن علم اور فتویٰ بھی چوں کہ امورِ آخرت میں سے ہیں لہٰذا مسجد میں وہ بھی جائز ہوں گے۔ نیز ہمارے نزدیک قضا بھی ذکر ہونے کی وجہ سے مسجد میں جائز ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اور مسجد میں حد قائم کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ وہ معاملات کے قبیل سے ہے، نیز مسجد میں بچّوں کو تعلیم دینا بھی جائز ہے بشرطیکہ اُس پر اُجرت نہ لی جائے۔

"إِنَّ رَجُلًا قَامَ"......رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعہ کے دِن سفر میں نکلنے سے پہلے میقات کے مسائل بیان فرمائے، پھر سنیچر کے دِن مدینہ منورہ سے سفر کے لیے تشریف لے گئے۔

"يُهِلُّ مِنْ ذِيْ الحُلَيْفَةِ"......مؤطا محمد میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مدنی شخص اگر ذوالحلیفہ سے گزر جائے اور جحفہ سے احرام باندھے تو یہ جنایت شمار نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ دلیل ہے کہ دور کے میقات سے اگر احرام باندھے تو قریب والے میقات سے بغیر احرام کے گزرنا جنایت شمار نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ عام کتب فقہ میں مذکور نہیں ہے۔

"ذَات عِرق"[1]......شافعیہ فرماتے ہیں کہ ذاتِ عرق کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے میقات مقرّر فرمایا تھا، ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے پہلے سے میقات مقرّر فرمایا تھا، مگر یہ میقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں مشہور ہوا، اس لیے کہ آپ کے زمانۂ خلافت میں فتوحات کا دروازہ وسیع ہوگیا اور مسلمان مختلف علاقوں میں پھیل گئے۔



[1] فیض الباری کے عربی نسخے میں تشریح کے تحت یہ لفظ ہے، لیکن بخاری شریف کے متداول نسخوں میں یہ لفظ کہیں نہیں ملا۔

٥٤ - بَابُ مَنْ أَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ

١٣٤ - حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَعَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ: مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ؟ فَقَالَ: "لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ، وَلَا الْعِمَامَةَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ، وَلَا الْبُرْنُسَ، وَلَا ثَوْبًا مَسَّهُ الْوَرْسُ أَوِ الزَّعْفَرَانُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ".

ترجمہ: یہ باب اس بیان میں ہے کہ کوئی شخص سائل کو اس کے سوال سے زیادہ جواب دے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم کیا پہن سکتا ہے؟ فرمایا: ''محرم کرتا نہ پہنے، نہ عمامہ، نہ پائجامہ، نہ ٹوپی اور نہ ایسا کپڑا پہنے جس میں ہلدی یا زعفران لگا ہوا ہو، اگر جوتی نہ ملے تو خفین پہن لے اور ٹخنوں سے نیچے تک انھیں کاٹ لے۔''



یعنی سائل کے سوال سے زیادہ تفصیل کے ساتھ جواب دینا کوئی حرج کی بات نہیں بلکہ مستحسن ہے، اور جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جائز امور کو ذکر کرنے کے بجائے ناجائز امور کو بیان اس وجہ سے فرمایا کہ وہ مختصر ہے اور فائدہ اس میں زیادہ ہے۔

"الْقَمِيْصَ" ...... اس میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسا سِلا ہوا کپڑا جو بدن پر بغیر باندھے ٹک سکے اسے محرم نہیں پہن سکتا، اگر اِزار نہ ملے تو پائجامہ پھاڑ کر اسے اِزار بنالے، اور اگر جوتی نہ ملے تو خفین کو ٹخنوں سے نیچے تک کاٹ لے۔

احناف کہتے ہیں کہ احرام میں خوشبو لگانا ممنوع ہے اور ماتم میں زینت ممنوع ہے۔ دیگر مسائل کو فقہ میں دیکھ لیں۔





Ḥujjat al-Islām Academy

Al-jamia al-Islamia Darululoom Waqf, Deoband

Eidgah Road, P.O.Deoband - 247554, Distt: Saharanpur U.P. India
Tel: +91 84394 12767, +91 92599 87074
Website: www.dud.edu.in
Email: hujjatulislamacademy@dud.edu.in, hujjatulislamacademy2013@gmail.com